LIBRARY OF
WELLESLEY COLLEGE

PURCHASED FROM
Horsford Fund

Dott. Paolo Rotta

La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica

Opera premiata dalla R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli.

Fr.lli BOCCA Editori

Torino 1909

Dott. Paolo Rotta

La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica

Opera premiata dalla R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli.

Fratelli BOCCA Editori

Torino 1909

230842

P
105
R6.

A

Francesco Novati

nel suo Giubileo Universitario

con animo

riconoscente e devoto

Novembre 1908

INDICE

PREFAZIONE . . . . . pag. XI

Parte I. LA SPECULAZIONE DEL LINGUAGGIO NELLA FILOSOFIA GRECA

CAPITOLO I — **La filosofia del linguaggio presocratica e platonica** . . . . pag. 3

SOMMARIO: La filosofia del linguaggio in Pitagora, negli Eleatici, in Democrito ed in Eraclito. — Le ricerche sulla parola nel periodo sofistico e loro significato. — Il *Cratilo* di Platone in rapporto al suo valore storico e filosofico. — La tesi fo..damentale del *Cratilo* ed argomenti diretti ed indiretti in appoggio ed a confutazione di essa. — Critica di tali argomenti.

CAPITOLO II — **La filosofia del linguaggio nella speculazione dopo Platone** pag. 30

SOMMARIO: La speculazione del linguaggio nelle scuole socratiche minori ed in Aristotele. — Punto di contrasto in proposito tra Platone ed Aristotele. — La dottrina del linguaggio degli Stoici con riguardo speciale alla teoria del λεκτόν. — Le nuove vedute sull'origine del linguaggio e degli elementi naturali della parola in Epicuro. — La filosofia del linguaggio negli Scettici, gli Eclettici, i commentatori di Aristotele, Filone ed i Neoplatonici.

Parte II. LA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO NELLA PATRISTICA

CAPITOLO III — **La filosofia del linguaggio nella Patristica** . . . . . pag. 67

SOMMARIO: Motivi generali e particolari per cui una vera filosofia del linguaggio non si è svolta nella Patristica. — La questione storica della lingua primitiva quale fu posta dai Padri. — L' opinione della priorità della lingua ebraica ed argomenti pro e contro la medesima. — La questione dell' origine divina ed umana del linguaggio. — Soluzione platonica-stoica del problema sulla natura della parola. — Come fu spiegato l' intervento divino nella produzione del discorso umano. — Contesa tra Eunomio e Gregorio di Nissa.

CAPITOLO IV — **La filosofia del linguaggio in rapporto alla psicologia patristica** . . . . . pag. 95

SOMMARIO: La questione del linguaggio ne' suoi rapporti psicologici. — Il linguaggio dell' uomo e la manifestazione dei sentimenti nei bruti. — Elementi fisiologici nella produzione dei suoni. — Elementi psicologici del linguaggio e loro rapporto colle facoltà dell' anima. — Il *sermo interior* secondo la Patristica. — Rapporti tra linguaggio interno ed esterno, e rapporti tra pensiero e parola. — La questione del linguaggio ne' suoi rapporti morali.

Parte III. LA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO NELLA SCOLASTICA

CAPITOLO V — **La filosofia del linguaggio ed i suoi rapporti colla logica in genere e colla questione degli universali in ispecie** . . pag. 121

SOMMARIO: Carattere specifico di differenza tra Patristica e Scolastica in riguardo al nostro argomento. — Il posto della logica in rapporto ai programmi di studio nelle scuole medievali, ed alla conoscenza delle opere di Aristotele. — Rapporti di dipendenza tra logica e filosofia del linguaggio nella Patristica. — Le speculazioni in proposito di Fortunaziano, Marciano Capella, Giovanni Damasceno, Boezio, Alcuino, Isidoro, Scoto Erigena. — La questione degli universali e suo rapporti colla logica in genere e col problema del linguaggio in ispecie. — La speculazione più elevata di S. Anselmo, Abelardo, Giovanni di Salisbury, Gilberto della Porretta, Adelardo di Barth, Ugo di S. Vittore, S. Tommaso, Pietro Ispano.

CAPITOLO VI — **La filosofia del linguaggio in rapporto alla psicologia ed alla metafisica scolastica** . . pag. 183

SOMMARIO: Il problema delle origini del linguaggio nell' uomo in rapporto alla scienza di Adamo. — Rapporti tra pensiero e parola nella Scolastica in relazione alla teoria gnoseologica di S. Tommaso e dell' Occam. — Le speculazioni del linguaggio in Alberto Magno, Pietro Lombardo, S. Bonaventura, S. Tommaso, Dante Alighieri, Duns Scoto, Occam, e Ruggero Bacone.

CONCLUSIONE . . . . . pag. 245

PREFAZIONE

Il presente lavoro fu presentato e premiato al Concorso bandito nell' anno 1906 per l' anno 1907 dalla Società reale di Scienze Morali e Politiche di Napoli. Era la terza volta che il tema : « La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica », *veniva proposto dalla suddetta società, la quale ben due volte aveva dovuto dichiarare che nessuna delle memorie presentate meritava premio. Riproposto per l' anno 1907 con altri due temi, questa nostra memoria, che, anonima, era allora contrassegnata dal motto del Petrarca :* Pulcra movent oculos, sed prosunt apta fruenti, *fu dichiarata meritevole del premio, il quale però nella sua entità materiale fu per metà attribuito ad altra memoria, in cui era trattato un altro dei tre temi a concorso.*

La commissione esaminatrice era formata da Francesco D' Ovidio, Filippo Masci, ed Iginio Petrone relatore, il quale, dopo aver esposto i motivi per cui non potevano premiarsi gli altri lavori presentati sul medesimo tema da noi trattato, in merito al nostro così si esprime [1] *:*

---

1) Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, *Relazione del Socio Iginio Petrone sui concorsi a premi del 1906*, Napoli 1908, pag. 19 e sgg.

«Più fausto giudizio la commissione può esprimere della terza memoria anonima sulla filosofia del linguaggio. È segnata colle parole *Pulcra movent oculos, sed prosunt apta fruenti,* ed è un manoscritto che numera 164 pagine di formato grande, in caratteri fitti e così poco chiari, da sembrar quasi una spensierata sfida alla pazienza dei lettori.

« Per fortuna l' affanno dell' averlo letto è compensato nell' insieme dalla bontà del contenuto.

« Comincia dal trattar di proposito della speculazione ellenica sul linguaggio, esorbitando dal tema cui poteva convenire solo un breve e lucido riassunto delle speculazioni classiche, il quale fissasse bene il punto di partenza del lavorio medievale.

« Ma tratta molto bene il soggetto che non era tenuto a trattare, specie delle dottrine di Platone nel *Cratilo*, e, sebbene i lavori del Bonghi e del Giussani gli abbiano dato un aiuto efficacissimo ad orientarsi, mostra una larga conoscenza di opere straniere.

« La disamina che fa di poi della filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica attesta larghissima informazione, acume sufficiente nell' interpretare e nell' argomentare soda dottrina. L' autore ha visto direttamente il carattere storico espositivo del tema ed ha serbato fede in complesso all' assunto. Nei due capitoli che consacra alla Patristica tratta del problema storico delle origini, come fu posto e dibattuto dai Padri, e discorre della psicologia patristica e tratta del *sermo interno* e dei rapporti fra linguaggio interno ed esterno e tra pen-

siero e parola. E l' esposizione ed il discorso è ben fatto, ed è raccolto e connesso secondo l' ordine della materia e secondo la successione del tempo.

. . . . . .

« Nei due ampi capitoli che seguono e che formano una buona mezza parte del volume, l' autore tesse l' esposizione e la disamina della filosofia del linguaggio nella Scolastica, chiarendo assai bene il perchè ed il come i destini della filosofia riguardante le parole sieno, nella tradizione della scuola, intrecciati e saldati con quelli della logica e della dialettica, e vedendo da vicino la connessione di quella filosofia col problema degli universali.

« Indugia quindi nell' analisi dei rapporti fra pensiero e parola specie in riferimento alla teoria gnoseologica di S. Tommaso, e dell' Occam, ed espone il processo delle speculazioni sul linguaggio in Alberto Magno, Pietro Lombardo, S. Bonaventura S. Tommaso, Duns Scoto, Occam e Ruggero Bacone.

« In tre pagine finali accoglie in forma schematica brevi, ma plausibili conclusioni generali suggeritegli dal dibattito del tema.... »

Intercalate ed aggiunte nella relazione si trovavano alcuni appunti, dei quali si è tenuto calcolo prezioso per rendere questo nostro lavoro più degno e completo. Sopra tutto si è colmata la lacuna, così giustamente notata nella prima redazione, per non aver noi fatto cenno della dottrina di Dante sul linguaggio, dottrina, come ha scritto il D' Ovidio, non da semplice poeta nè affidata solo al divino poema.

Abbiamo perciò cercato di mettere in evidenza quale sia il pensiero fondamentale svolto dall'Alighieri in alcune delle sue opere minori, e specialmente nel De vulgari eloquio, *approfittando per tale intento della lucida e perspicace memoria scritta in proposito dal D' Ovidio stesso.*

In quanto poi all' aver dato sviluppo forse più di quello che si sarebbe aspettato alla speculazione del linguaggio, quale si è intessuta nella filosofia ellenica, siamo ancora del parere che ciò era necessario, essendosi appunto determinato in quella ed il problema delle origini e della natura del linguaggio e quelle sue soluzioni, intorno a cui non poco si è affaticata la riflessione dei Padri e delle scuole.

Per ciò tenendo sott' occhio gli ultimi lavori del Lersch, dello Steinthal, del Susemihl, del Bonghi, del Giussani, del Prantl, del Chaignet, dello Zeller e di altri abbiamo anzi in questo rifacimento del nostro allargato di un po' quanto già era contenuto nella memoria manoscritta, cercando anche per quella parte, come per tutto il resto, ove ci siamo studiati da un lato di rendere più raccolto e preciso il discorso, e dall' altro di metterlo maggiormente in raffronto con le speculazioni ulteriori, di raggiungere quel termine ideale di perfezione, a cui, *per parere stesso della Commissione, che ci ha giudicato,* la memoria nostra per i suoi notevoli pregi di tanto già era vicina.

Intanto approfittiamo di questa occasione per ringraziare un' altra volta ancora gli illustri della Commissione, che con tanta benevolenza ci hanno giu-

dicato, ben lieti dichiarandoci se anche per essa si sarà di un po' chiarito nelle sue ragioni storiche quel problema del linguaggio che Origene fin da' suoi tempi giudicava profondo ed impenetrabile, e che il Du-Bois-Reymond or sono pochi anni chiamava uno dei sette enigmi del genere umano.

DOTT. PAOLO ROTTA

Professore di Filosofia nei RR. Licei

PARTE I.

La speculazione del linguaggio nella filosofia greca

Capitolo I.

La filosofia del linguaggio presocratica e platonica

Sommario: La filosofia del linguaggio in Pitagora, negli Eleatici, in Democrito ed in Eraclito. — Le ricerche sulla parola nel periodo sofistico e loro significato. — Il Cratilo di Platone in rapporto al suo valore storico e filosofico. — La tesi fondamentale del Cratilo ed argomenti diretti ed indiretti in appoggio ed a confutazione di essa. — Critica di tali argomenti.

La questione dell' origine e della natura del linguaggio ben presto s' impose alla speculazione greca, certo più presto di quello che non creda il Croce [1]), che la vorrebbe discussa per la prima volta in Grecia dai Sofisti. È certo che nell' antico ilozoismo ionico, come in genere in quasi tutta la filosofia presocratica, una discussione d' ordine così psicologica, quale poteva essere quella riguardante il linguaggio, difficilmente avrebbe per sè potuto trovar luogo: quei filosofi infatti, preoccupati principalmente dal desiderio di conoscere quale fosse l' origine, la causa, il principio e l' ultima realtà delle cose, che cosa cioè rimanesse sempre immu-

---

1) B. Croce, *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*. Parte II, Storia, Milano - Palermo - Napoli, 1904, pag. 173.

tabile ed identico a se stesso nelle infinite vicende di nascimenti e di morti, non avrebbero trovato modo di connettere alla loro speculazione, così piena della fiducia che la realtà fosse così come essa si presentava allo sguardo, alcunchè che toccasse tanto davvicino le condizioni soggettive del sapere, come poteva appunto essere la questione del linguaggio, ed iniziasse così quella critica della conoscenza, che occupò e preoccupò poi tanto il pensiero ellenico dai Sofisti e da Socrate in poi.

Il periodo però psicologico - dialettico, affermatosi colla Sofistica come reazione spontanea delle forze della subbiettività contro l' abuso delle forze dell' oggettività, non sorse ad un tratto, e come da una parte verso l' avvenire noi vediamo che di tale profondo mutamento i Sofisti non hanno ancora coscienza scientifica, dall' altra verso il passato noi sappiamo che indizii di ricerche psicologiche, fatte ancora senza uno scopo diretto, ma subordinate a speculazioni d' ordine cosmologico e cosmogonico, si sono intrecciate e nel cosmologismo pitagorico, e nell' ontologismo eleatico, e nel dinamismo eracliteo, e nel mecanismo democriteo; è naturale quindi che accenni a speculazioni sull' origine e sulla natura del linguaggio già nei sistemi presocratici testè citati, oltre che nelle vaghe espressioni dei primi poeti [1]), si possano per quanto faticosamente ed in modo ancora incerto rintracciare.

---

1) Cfr. *Cratilo,* 391 D. E, 392 A, B e segg.

Pitagora, che per la storia della filosofia ha grandissima importanza per aver egli preconizzato il principio platonico di stabilire l' essenza delle cose in qualche cosa di pensato, sicchè al suo sistema i numeri stanno come al sistema platonico le idee, davanti al fatto meraviglioso del linguaggio già deve aver provato quel senso profondo di meraviglia [1]), che è per se stesso impulso a soddisfare la curiosità ed a creare la scienza. Pare che egli inclinasse all'opinione, sostenuta poi, come vedremo da Cratilo nel dialogo platonico, che da lui prende il nome, che i vocaboli hanno un significato naturale e necessario [2]), e che credesse opera singola di uomini sapientissimi l' imposizione dei nomi alle cose [3]), per quanto non mancano dati per credere

---

1) Si tratta di quella meraviglia, di cui parla per es. con tanto entusiasmo Galileo nel dialogo dei massimi sistemi, in cui si dice che il linguaggio è « il sigillo di tutte le ammirande invenzioni umane » (Cfr. A. DE MARCHI, *Origini e vicende dell' alfabeto*, Milano 1908, pag. 4).

2) Si è detto *pare*, chè le notizie riferentisi alle spiegazioni date da Pitagora sul linguaggio si trovano nel neoplatonico Proclo, il quale, come dice il Bonghi, ha avuto cura di accompagnarle con spiegazioni, che sentono di un pitagorismo molto posteriore al filosofo di Samo (Cfr. R. BONGHI, *Dialoghi di Platone*, Vol. V. Il Cratilo, Roma 1885, Proemio, cap. V. pag. 136). È anzi in base a ciò che contrariamente a quanto afferma il Rothenbüecher (A. ROTHENBUECHER, *Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Arist.* Berlin 1867, II. pag. 592) lo Zeller (E. ZELLER, *Die philosophie der Griechen* I, 450) nega che gli inizi delle ricerche linguistiche si debbano riferire a Pitagora. Anche l' asserzione di Simplicio (*Categ. Schol. in Arist.* 43, b. 30) secondo cui i Pitagorici avrebbero fatto nascere i nomi φύσει e non θέσει, non riconoscendo per ogni cosa che un solo nome indicato dalla sua natura è dallo Zeller dichiarata di nessun valore e da attribuirsi alle categorie falsamente attribuite ad Archita (E. ZELLER, op. cit. I, 450, nota 2).

3) Cfr. CICERONE, *Tusecul.* I, 25, 62, ELIANO, *Var. hist.* IV 17.

che fra i Pitagorici stessi si pensasse che inventrice dei vocaboli è un' attività spirituale diffusa in tutti, cioè la ψυχή concepita come un ricettacolo d' immagini e quindi di vocaboli, che sono appunto immagini, in contrapposto al νοῦς, concepito come ricettacolo di tipi e di cose [1]).

Evidenti allusioni a speculazioni degli Eleatici sulla genesi del linguaggio si trovano nel testè citato dialogo di Platone [2]), mentre più precise notizie abbiamo in proposito intorno al pensiero di Democrito, che, contro la probabile sentenza di Pitagora, e come vedremo anche di Eraclito, sosteneva essere il linguaggio invenzione artificiale dell' uomo [3]), invenzione, però non già arbitraria e causale [4]), ma sibbene sì razionale e necessaria [5]) che la natura stessa ha costruito gli organi più atti a quello [6]).

---

1) Cfr. BONGHI, op. cit. pag. 137.

2) BONGHI, op. cit., pag. 134.

3) BONGHI op. cit. pag. 146, cfr. G. B. ZOPPI, *La filosofia della grammatica*, Verona 1891, pag. 32

4) Democrito così si esprimeva " Ἀνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. (DEM, *frag.*, *mor.* 17, ediz. Mullach. pag. 167, e 383.)

5) Ecco le precise parole di Democrito (*Frag. phys.* 41); Οὐδὲν ῥῆμα μάτην γιγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. (Cfr. BONGHI, op. cit. pag. 358 - 359).

6) Cfr. E. ZELLER, op. cit. I. 807. Ha senza dubbio ragione lo Zeller di notare la contraddizione tra il disprezzo mostrato da Democrito per qualsiasi concetto teleologico, e tale corrisponden za da lui con tanta compiacenza notata tra organi e funzioni. Tale contraddizione però non ci può far dubitare dei testi, da cui il teleologismo democriteo ci si rivela.

Negli scolii al *Cratilo,* attribuiti a Proclo, si riportano i quattro argomenti su cui Democrito avrebbe appoggiata la tesi di cui si è discorso; essi sarebbero: cose diverse si denominano cogli stessi vocaboli; più vocaboli si adattano a significare una stessa ed unica cosa: i vocaboli si mutano; non tutti i vocaboli danno luogo agli stessi derivati. Il Bonghi però con quel suo solito acume, che fa di lui uno dei più esaurenti interpreti e dilucidatori del pensiero ellenico, che abbia relazione coi dialoghi di Platone, dimostra che tali argomenti non possono essere stati veramente di Democrito; è certo però che questi si è occupato dell' origine del significato dei vocaboli, ed ha ad esso assegnata una ragione non oggettiva espressa nella natura, come pur l' indirizzo del suo mecanismo potrebbe far supporre, ma sibbene soggettiva, posta nell' arbitrio dell' uomo, tale sua tesi appoggiando sopra alcune osservazioni concernenti le relazioni rispettive dei vocaboli, considerati nel loro uso, se non così esplicite come quelle indicate dallo scoliaste e da noi poco sopra ricordate, certo però non troppo da esse diverse.

Non meno importanti devono essere state le speculazioni di Eraclito sull' argomento, di cui si discorre. È noto come il tenebroso pensatore di Efeso abbia forse per il primo in modo esplicito saputo innestare al problema cosmogonico, che, come si è detto, era allora il fondamento per ogni scuola, oltre che l' antropologico ed il morale, anche il problema gnoseologico, che egli risolveva nel senso

che bisogna prescindere dai dati dei sensi, i quali ci danno le sole apparenze: ciò che importa è la conoscenza razionale dell' universale, cioè dell' armonia dei contrasti, la δίκη od il κοινὸς λόγος, per usare le parole stesse di Eraclito. In rapporto ed in effetto di tale soluzione come poteva Eraclito risolvere la questione della natura del linguaggio? Evidentemente egli non poteva che affermare che i nomi in fondo mostrano la natura delle cose da essi significata [1]), e che unico studio, che sui vocaboli si può fare, si è di scrutare questa natura, che è appunto la cognizione razionale nascosta sotto le parvenze diverse dei suoni: questi adunque entrerebbero nella grande corrente del tutto, mentre il loro significato profondo è la realtà di carattere razionale, in cui verrebbero ad identificarsi i contrarii come nella ragione suprema dell' essere [2]).

Pur troppo, dati gli scarsissimi frammenti del sacro poema di Eraclito, da lui stesso, secondo la leggenda, deposto nel tempio di Diana quasi allo scopo che le proprie opinioni non venissero diffuse, noi per nulla sappiamo per quale processo dialettico Eraclito abbia cercato di dimostrare quanto sopra: se dovessimo riferire a lui tutto quanto il suo se-

---

1) Anche lo Zeller quantunque non creda, contrariamente all' opinione del Lassalle, che si debba riferire ad Eraclito la dottrina, secondo cui il nome delle cose ci rivela le loro origini, riconosce però che essa s' accorda perfettamente colle altre dottrine del grande filosofo di Efeso (cfr. E. ZELLER, op. cit. I. 659).

2) Cfr. in proposito LASSALLE, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln*, Berlin 1858, II. part. pag. 412.

guace Cratilo nel dialogo platonico espone per ribattere l' opposta sentenza di Ermogene, dovremmo conchiudere che già Eraclito era abbastanza penetrato nell' analisi dei vocaboli per dimostrare anche con essa i punti fondamentali delle proprie dottrine; anche qui però dobbiamo convenire col Bonghi [1]) che è ben difficile, se non impossibile, discernere quanto di ciò si debba attribuire al maestro e quanto allo scolaro; comunque sull' appoggio di alcuni frammenti del poema della natura di Eraclito, e soprattutto in base ad un passo dell' interessantissimo commento di Ploclo al *Parmenide* platonico, in cui si afferma che come della scuola eleatica era proprio l' insegnare mediante concetti, e della pitagorica il condurre alla cognizione degli enti mediante nozioni matematiche, così era di Eraclito la via mediante i nomi [2]), si può conchiudere che la ricerca della realtà mediante l' analisi etimologica delle parole già da Eraclito stesso era stata iniziata e condotta a buon punto. Naturalmente nel sistema eracliteo,

---

1) Cf. BONGHI op. cit. pag. 140. Lo Zeller (op. cit. I. 659, note 2 e 3) ci pare troppo radicale nel negare qualsiasi rapporto tra le dottrine sul linguaggio quali appaiono formulate da Cratilo nell' omonimo dialogo di Platone, e quali a lui sono riferite oltre che da Proclo nel passo citato più avanti, anche da Ammonio (*De Interpr.* 24 b; 30 b), ed Eraclito stesso. Sarà difficile distinguere quanto si deve al maestro e quanto agli scolari suoi, in ciò conveniamo col Bonghi, ma negare a priori qualsiasi rapporto ci pare eccessivo, perchè nella deficienza di testi precisi non è lecito anteporre le negazioni nostre alle affermazioni degli antichi. È perciò che oltre che col Bonghi noi andiamo d' accordo in proposito anche collo Schuster (P. SCHUSTER, *Heraklit von Ephesus*, Leipzig 1873, pag. 318 e sgg).

2) PROCLI, *Comm. ad Parm.* Ediz. Stallbaum, pag. 479.

come Cratilo stesso riconosce nel rispondere alle incalzanti domande di Socrate [1]), non era esclusa l' idea di un qualcheduno, che ai vocaboli abbia dato origine, di una specie cioè di legislatore, il quale però, date la concezione panteistica del dinamismo fenomenista eracliteo, per cui il fuoco è il dio stesso mutantesi ovunque in grazia di un' energia intrinseca a lui stesso, energia che è anche intelligenza, non poteva essere altro che l' essere umano, nell' anima del quale appunto tale fuoco divino si conserva nella sua forma più pura.

La questione della natura e delle forme del linguaggio divenne per così dire d' attualità, quando essa della sfera serena delle speculazione astratta discese nell' ordine dell' utilità pratica per opera dei Sofisti. È noto quale sia stato il significato del movimento sofistico, e come in esso e per esso dal relativismo logico, che suonava la più grande sfiducia nella soluzione del problema della conoscenza di sè stesso, impostosi allora con tutta la sua importanza, si sia ben tosto arrivati al relativismo morale, che tanto bene s' accordava colle condizioni di quei tempi, nei quali in Atene, divenuto il cervello della Grecia, ribollivano sfrenatamente le ambizioni di raggiungere in qualunque modo i primi posti, sicchè si vide tosto la critica pratica infrangere i sacri legami delle tradizione, e tutte o quasi le abitudini di pensiero sciogliersi per lasciar posto al libero

1) Cfr. *Cratilo* 431. D.

esame. La convenienza di studiare le parole ed il linguaggio allora s' impose come uno dei mezzi per raggiungere lo scopo pratico dell' esistenza: di ciò abbiamo testimonianze concordi in Senofonte [1]), in Isocrate [2]) ed in Platone [3]), il primo dei quali anzi dichiara che tale studio era fatto tutto a scapito delle vera ricerca degna di filosofi.

In ordine al pensiero, quale fu l' indirizzo seguito dai Sofisti nelle loro speculazione sul linguaggio? Anche qui per rispondere noi dobbiamo soprattutto interrogare Platone. Le due sentenze già considerate di Pitagora e di Eraclito da una parte, e di Democrito dall' altra ormai tenevano il campo, e come in fondo intorno ad esse è tutte la discussione di Socrate nel *Cratilo* platonico, così intorno ad esse deve essersi svolta l' investigazione dei Sofisti, in senso realistico, come vedremo, quella, in senso nominalistico questa. Gorgia poteva ben meravigliarsi come mai mediante suoni si potessero significare colori e cose non udibili [4]), e molto probabilmente Ippia d' Elide, e non lui soltanto, approfondire lo studio delle due teoriche delle lettere e dei ritmi, quali saranno poi svolte anche nel *Cratilo* di Platone, e di cui Aristofane prenderà occasione per aggiungere un altro dileggio al Socrate, quale è dipinto nelle

---

1) SENOFONTE, *De venatione*, 13.

2) ISOCRATE, *De permutatione*, 48.

3) PLATONE *Euthyd*, 305 A. Cfr. in proposito: PRANTL, *Geschichte der Logik*, Leipzig 1855, Vol. I, pag. 11.

4) Gorgia in *De Xenoph. Mel. et Gorg.* (in Arist. ed. Didot) cap. 56 Cfr.: B. CROCE, op. cit. pag. 173.

« *Nubi.* » [1]), Protagora e Prodico si trovavano ancora alle prese col problema se il linguaggio fosse per natura o per convenzione.

Di Prodico Socrate nel « *Cratilo* » ricorda due scritture, in cui si discorreva del perchè e del come del significato dei vocaboli [2]), ed in parecchi passi di Platone [3]) viene sottilmente derisa l' arte di Prodico di distinguere quelli non già secondo il concetto di una somiglianza reale tra il suono e la cosa espressa, sicchè ogni vocabolo sia appropriato ad esprimere un solo oggetto e non altro che quello, ma sebbene, secondo una felicissima induzione del Bonghi [4]) pienamente conforme all' indirizzo generale della Sofistica tutta quanta, in relazione al semplice uso delle singole parole, sicchè è lecito conchiudere che Prodico traesse appunto dell' uso il motivo e la ragione in genere del significato dei vocaboli.

Protagora invece, a proposito della questione del linguaggio, seguì ed approfondì l' indirizzo stesso di Eraclito, del quale in fondo si può ritenere un seguace non solo in rapporto all' argomento, di cui stiamo trattando, ma anche in genere per tutta quella sua concezione relativistica-scettica, che è derivazione legittima della risposta data al problema gnoseologico da Eraclito stesso [5]). L' etimologizzare,

---

1) ARISTOFANE, *Nubi*, Verso 638.

2) *Cratilo*, 384 B.

3) *Protag.*, 337 A. 340 C., 358 A., *Menon.* 75 E., *Charon.* 163 D. *Euthid.* 277 E.

4) BONGHI, op. cit. pag. 151.

5) È Platone stesso (*Teeteto*, 152) che parla di rapporti tra Eraclito e

per esempio, era comune nella speculazione protagorea e tale operazione, fatta anche per ottenere il retto uso delle parole [1]), in essa si faceva in rapporto a quella dottrina che Platone attribuisce appunto a Protagora nel dialogo, che da lui prende il nome e che si può formulare così: l' intelletto umano crea i vocaboli secondo l' impressione che riceve dalle cose, secondo cioè l' opinione che se ne forma, per il che essi sono diversi [2]). È evidente che con tale dottrina male si accordava il concetto fondamentale di Protagora: essere ognuna cosa ciò che a ciascuno pare, questo concetto benissimo si sarebbe accordato coll' antica opinione di Democrito, sostenuta nel *Cratilo* da Ermogene, che ciascuna cosa abbia quel nome qualsiasi che le si mette. Coll' antica opinione di Eraclito invece, condivisa pienamente da Protagora e da lui applicata anche in certe sue dottrine grammaticali sui generi dei nomi e sulle varie specie di discorsi [3]), si veniva in fondo ad ammettere che ad ogni cosa cor-

---

Protagora, e senza dubbio tali rapporti sono molto più verosimili di quelli che da Epicuro (DIOGENE L. IX, 53; X, 8) si credeva fossero intercorsi tra Protagora e Democrito (Cfr. F. UEBERWEGS, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Siebente Aufgabe, Berlin 1886, vol. I. pag. 95-96.

1) Cfr. PLATONE, *Phädr.* 267. C.

2) *Protagora*, 332 A.

3) Cfr. ARISTOTELE, *Rhet.* III, 5; *Poet.* 21; *Elenc, Sophist.* I; ARISTOFANE, *Nubi* 666, 851, 1251; QUINTILIANO, *Inst.* III. 4: (Cfr. BONGHI V, op. cit. 152, e 359). Diogene Laerzio, per es., (IX. 53) dice che Protagora per il primo distinse il discorso in quattro forme e modi e cioè: εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή.

risponda un' essenza sua propria sempre costante e coerente a se stessa, sì da rispecchiarsi sempre ed egualmente nel vocabolo che l' esprime. Platone nel *Cratilo* [1]) tale contraddizione ha notato, senza però insistervi, o perchè a lui bastava mettere un' altra volta in iscacco il famoso Sofista, o perchè anche egli nel *Cratilo* stesso in contraddizioni è caduto, senza potersi da esse liberare in modo esauriente.

L' eco di tante discussioni sulla natura del linguaggio è sino a noi arrivato per opera di Platone, che di esse, come dice il Croce, ci ha lasciato il monumento eterno nel « *Cratilo*, » miracolo di luce e di tenebre, come è chiamato dal Bonghi [2]), il quale di esso ha tentato di spiegare il significato profondo, dopo d' aver fedelmente riassunte le spiegazioni, che del medesimo hanno tentato i diversi chiosatori ed interpreti nel corso dei tempi.

Fra l' ondeggiare delle diverse soluzioni che sull' origine e sulla natura dei nomi si avvicendano nel *Cratilo* platonico, ciò che risulta in modo evidente è la connessione della questione, di cui vi si discute, con un' altra ben più larga e di ordine pregiudiziale e cioè la questione gnoseologica della conoscenza, da Platone discussa, come è noto, anche nel Teeteto, in cui appunto si tenta di dimostrare che la cognizione non sta nè nella sensazione, nè nell'

---

1) *Cratilo*, 385 E; 386 D.
2) BONGHI, op. cit. pag. 31.

opinione, nè nell' opinione giusta, nè nell' opinione giusta e provata, e si lascia indirettamente intendere che la vera cognizione sta nella visione delle idee. E perciò che di tutte le interpretazioni date del *Cratilo* la più probabile pare a noi quella del Giussani [1]), il quale, allargando quanto in proposito il Susemihl [2]) e lo Steinthal [3]) già avevano intuito, viene a dichiarare che il problema posto da Platone nel *Cratilo* è questo : Quale è il valore del linguaggio rispetto alla cognizione ? e ciò per confutare quanto i Sofisti, e Cratilo, probabilmente perchè seguace di Eraclito, affermavano [4]) che i nomi sono non solo il migliore, ma il solo mezzo, che conduca alla conoscenza delle cose, giacchè al contrario di ciò sta il pensiero nucleo di tutto il dialogo : la cognizione viene dalle idee e non dalle parole ; in altri termine è il realismo socratico in contrapposto al nominalismo sofistico [5]).

Le due tesi, ormai tradizionali, come abbiamo visto, nel pensiero ellenico presocratico, vengono nel *Cratilo* nuovamente esposte, Cratilo, da buon eracliteo, vi vuol sostenere che il linguaggio è φύσει

---

1) C. GIUSSANI, *La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro*, (Memorie del R Istituto Lombardo di Scienze e di Lettere, Vol. XX, fascicolo II pag. 105 e sgg.).

2) M. SUSEMIHL, *Entwickelung der platonischen Philosophie*, Leipzig 1860, II. vol. pag. 144 e sgg.

3) H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, Berlino 1890, pag. 76 e sgg.

4) *Cratilo*, 436 A.

5) Cfr. in proposito O. WILLMANN, *Geschichte des Idealisms*, Braunsweig 1894, vol. I pag. 347 e sgg.

non già nel senso che φύσει sia l' origine del medesimo, ma bensì nel senso che il nome deve corrispondere in sè stesso alla φύσις della cosa nominata, altrimenti esso non solo non sarebbe nome giusto, ma un non nome affatto; Ermogene invece, in questo seguace piuttosto di Democrito, sostiene che i nomi sono affatto arbitrarii senza alcun bisogno di una relazione qualsiasi tra essi e la cosa nominata, nulla importando se anche vi è opposizione tra un senso inerente per sè al vocabolo e la natura del nominato.

È evidente che ambedue le tesi concordavano in questo che non pregiudicavano per nulla la questione dell' origine prima del linguaggio, questione che vedremo direttamente affrontata da Epicuro, o per lo meno presupponevano entrambe in linea pregiudiziale che gli uomini stessi avevano posto i nomi alle cose, cioè il linguaggio era per tutti θέσει, ma questo mettimento di parole per alcuni era stato fatto seguendo la natura (φύσει), per altri invece per un semplice accordo (συνθήκῃ). È vero che nel « *Cratilo* » c' è anche un accenno all' ipotesi divina del linguaggio [1]), ma tale ipotesi, per quanto accennata anche da Socrate, è posta avanti da

1) *Cratilo*, 438; Cfr.. DEUTSCHLE, *Die platonische Sprachphilosophie*, Marburg 1852, pag. 48. In merito a tale opinione dell' origine divina del linguaggio, vale la pena che noi ricordiamo anche l' opinione espressa da Protagora nel dialogo omonimo di Platone (322 A), secondo la quale l' uomo avrebbe prima avuto cognizione degli Dei, e poi avrebbe imparato ad usare il linguaggio.

Cratilo stesso nella discussione come un vago sospetto, su cui Socrate crede inutile insistere e non vi insiste di fatto, anche perchè non è quello il problema che interessa direttamente Platone, il quale in tutto il dialogo mostra non già di negare il problema primo dell' origine del linguaggio, ma sibbene di averlo sorpassato, per convergere tutte le risorse della sua dialettica a liberare il problema gnoseologico di un altro ostacolo, forse più pericoloso di altri discussi nel *Teeteto*, che alla soluzione di esso si opponeva, quello cioè che derivava dalla presunta naturalezza dei nomi, analizzando i quali si sarebbe, secondo alcuni, arrivati a conoscere l' intima natura delle cose da essi significati.

Quale è la conclusione a cui arriva Socrate nella lunga discussione sostenuta per la maggior parte del dialogo [1]) con Ermogene e poi col vero suo avversario Cratilo? Anche qui, come in altri dialoghi di Platone, la conclusione, se pur v' è, è di carattere piuttosto negativo. Dapprima Socrate discute la teoria di Ermogene e sulla base di moltissime etimologie contesta a lui diritto di ammettere che i vocaboli siano una pura ed arbitraria invenzione dei primi uomini, e giustamente a nostro credere, perchè se fosse vero che i più sapienti degli uomini, i dialettici, come sono da Socrate stesso chiamati [2]), avessero creati i vocaboli, come era ipo-

1) Di 44 capi, di cui risulta il « *Cratilo* » ben 37 sono impiegati nella discussione con Ermogene.

2) *Cratilo* 390 C.

tesi pregiudiziale di Ermogene e di Socrate, è un fatto che tale creazione essi avrebbero fatto dietro certi criteri, e con alcune norme risultanti loro dall' impressione fatta sulla mente loro dalle cose da nominarsi; ciò adunque Socrate tenta coll' etimologie di spiegare ad Ermogene, e lo fa tanto più volontieri in quanto che ammettendo come ragione del vocabolo il fatto psicologico dell' impressione comune fatta dalle cose da nominarsi sulla mente degli uomini, veniva a battere un' altra volta in breccia il relativismo di Protagora, che ammetteva ogni cosa avere un οὐσία pienamente soggettiva, mancando di ogni base oggettiva, il che era negato dall' impressione uguale fatta dalle cose per tutti, impressione che presupponeva un elemento oggettivo sempre uguale e coerente a sè stesso, mentre d'altra parte sfatava anche l' opinione di Eutidemo, secondo cui ogni cosa può in ogni momento parere ed essere ad ognuno in ogni modo [1]).

Senonchè salva così la controtesi di Socrate in raffronto alla tesi di Ermogene, non resta però salvo per nulla il modo che Socrate adopera per dimostrare quella: nella prima parte infatti delle sue etimologie egli non fa altro che scindere i vocaboli nei loro presunti componenti, nel che fare egli sposta il problema, facendolo, per così dire, indietreggiare, senza punto risolverlo; è vero che più avanti egli parla anche degli elementi primi,

1) *Cratilo* 368 B-E.

le lettere, i singoli suoni, e le sillabe [1]), collo scopo esplicitamente affermato di dare ad ognuno di tali elementi un valore specifico [2]), ma evidentemente nel far ciò Socrate tentava spiegare *obscurum per obscurius,* e non riesce a far sprigionare alcun sprazzo di luce ad illuminare le incognite formidabili del problema, che egli aveva preso a discutere, incognite che egli intuì, ma che non potè risolvere anche per le condizioni stesse della scienza d'allora.

Si è disputato se tutto il lavoro etimologico, quale si mostra nel *Cratilo*, non fosse in fondo in fondo che un continuo gioco di ironia [3]); alcuni passi del *Cratilo* stesso conforterebbero una tale opinione, specialmente quelli in cui Socrate col sorriso sulle labbra dice ad Ermogene che in quel giorno egli veramente si sentiva in vena di etimologizzare, perchè invasato di sapienza divina, infusagli quella mattina da Eutifrone [4]), e gli altri numerosi in cui egli e di fianco, e di fronte, ed alle spalle colpisce con sottilissima ironia i seguaci di Eraclito a proposito specialmente della loro teoria del perpetuo divenire del tutto [5]); riflettendo però bene ci dobbiamo convincere che se l'ironia so-

---

1) *Cratilo* 426 C-427 D.

2) Tra l'altro Socrate sostiene che l'*i* è dalla lingua adoperato ad indicare ciò che è sottile, orbene un tale riflesso sull'esilità del suono *i* rimase poi comune nella grammatica medioevale (Cfr. FR. D'OVIDIO, *Dante e la filosofia del linguaggio,* in Studi sulla D. C., Milano - Patermo 1901, pag. 502).

3) Cfr. C. GIUSSANI, op. cit. pag. 111

4) *Cratilo* 396 D.

5) Notiamo che la famosa formola eraclitea πάντα ῥεῖ si legge appunto nel *Cratilo* (412 A), come anche nel *Teeteto* (181 A).

cratica è rivolta forse contro l' abuso nell' etimologizzare, non lo è affatto contro l' uso [1]), tanto più che un tale lavorio di ricerche Socrate sparge qua e là osservazioni seriissime e profondissime in istretto rapporto col problema nucleo di tutto il dialogo, proposto più avanti da Cratilo stesso sotto la formola: i nomi si danno per ragione d' insegnamento, perchè essi rispecchiano veramente la natura della cosa nominata [2]).

Se badiamo bene infatti tutta la prima parte del dialogo coll' occhio rivolto alla seconda, vediamo che tra le due vi è un legame più stretto di quello che a prima vista non paia, appunto perchè nella seconda non sono che messe in luce da una parte le conseguenze e dall' altra i principii di tutto quanto a mo' di esemplificazioni si è andato nella prima svolgendo. Socrate nel rispondere al semplicismo di Ermogene, che i vocaboli calcolava come mere invenzioni artificiali ondeggianti a caso nel mare delle conoscenze umane, dimostra tutto il lavorio riflesso, che sotto le parole s' asconde: essi sono i termini che fissano e legano ed irrigidiscono tutte le note costituenti i concetti, esse non nel loro suono materiale, ma sibbene nelle loro esigenze formali sono l' esponente necessario del pensiero umano, quello può essere qualsiasi, come qualunque puó essere il

1) È noto che anche oggi si ammette che il processo delle ricerche linguistiche riposa in gran parte suilo studio delle etimologie e sulla storia individuale delle parole e dei loro elementi (Cfr. W. D. WHITNEY. *La vie du langage*, Paris 1875, pag. 257).

2) *Cralilo* 425 E.

colore di una medicina, non essendo il colore parte dell' essenza di un farmaco, una volta però fissato, il suono è strumento necessario nell'espressione del concetto, non già per quello che esso è, ma sibbene per quello che esso esprime nell' accordo o per lo meno nell' abitudine di tutti [1]), tanto è vero, aggiunge ripetutamente Socrate, che « il quello che è » del nome può variare e trasformarsi sì da perdere il primitivo valore significativo: ciò ben poco importa, purchè, rimanendo l' accordo nell' intendere date cose significate da date parole, tali parole adempiano sempre il loro ufficio tra gli uomini [2]).

Come si vede, tale ordine di considerazioni se sono importanti per noi, non risolvono per nulla la questione proposta da Ermogene, mentre sono implicitamente negazione della tesi di Cratilo; per rispondere a quello, Socrate avrebbe dovuto, come dice benissimo il Giussani [3]), fare quello che ha fatto poscia Aristotele, distinguere cioè il doppio aspetto sotto cui si deve considerare l' essere della parola, il suo essere come prodotto storico ed il suo essere come prodotto di pensiero; ciò non avendo fatto, per tutto la prima parte del dialogo Socrate continua a confondere l' esser suo come prodotto storico, predicando di questo ciò che in realtà non si doveva che predicare di quello. È

1) I passi del *Cratilo*, da cui soprattutto crediamo si può dedurre quanto sopra, sono: 386 E, 390 A, 393 D, 394 A, B; 411 D.

2) Anche qui le parole di Socrate sono esplicate, cfr. *Cratilo*, 435 B-D.

3) GIUSSANI, op. cit. pag. 111.

perciò che Ermogene non ha una risposta definitiva sulla propria tesi, appunto perchè se ad una conclusione definitiva e sintetica Socrate avesse voluto venire, avrebbe nella medesima visto vaneggiare quella contraddizione stessa ch' egli aveva qua e là sparso per tutta la discussione pur tra le risorse più attraenti del suo spirito e la suggestione più penetrante de' suoi sorrisi.

Egli è che, come già si è detto, la vera questione non era già quella esposta da Ermogene, ma sebbene quella sostenuta da Cratilo, che Socrate ha sempre di mira anche quando s' indugia a rispondere al primo. Nella discussione infatti sostenuta con Ermogene il protagonista in fondo non fa altro che prepararsi la strada su cui poter camminare più spedito, quando più tardi direttamente si troverà di fronte il vero avversario ; dimostrando il tesoro di pensiero che sotto e dietro le parole si appiatta, egli solo in apparenza piglia di fronte la tesi di Ermogene, dalla portata della quale esorbitava il problema della produzione logica dei concetti, il passaggio cioè dalle immagini singole alla formazione del concetto astratto ed universale, bastando solo ad essa una risposta negativa o positiva sulla somiglianza tra cosa e persona, così leggermente negata da Ermogene ; tutto ciò invece aveva rapporto strettissimo colla tesi di Cratilo, ed è perciò che Socrate insiste nell' etimologizzare, cercando di ridurre dapprima i nomi propri e particolari a nozioni comuni e più generali, e queste poi a nozioni più generali ancora su su fino a quei concetti universali, che

Aristotele avrebbe chiamato categorie, e che Socrate, sempre coll' occhio rivolto ad Eraclito e per esso a Cratilo, riassume tutto ironicamente nel concetto di moto. Come si vede adunque è tutto un lavorio sulla sostanza delle parole e non sulla forma della medesima che fa Socrate, il quale, pur ammettendo anche una certa giustezza nel suono delle parole, già ammessa del resto anche da Protagora [1]), il che era perfettamente logico, giacchè, come già si è detto, dovendosi e volendosi in qualche modo spiegare l' origine dei vocaboli, era naturale l' ammettere che nella scelta di essi avesse pur presieduto un criterio qualsiasi, quando sopra questa giustezza vuol ragionare, opponendosi con ciò direttamente all' opinione di Ermogene, usa di due argomenti teorici che proprio non hanno alcun valore. Uno è che come le cose hanno un' essenza loro oggettiva indipendente dalla nostra cooperazione, e però le operazioni che si fanno sulle cose, per es. il bruciare ed il tagliare, sono determinate da codesta loro natura, così è l' opinione dei nominare [2]), a proposito dei quale argomento, come osserva giustamente il Giussani [3]), è il caso d' opporre: paragone non è ragione, giacchè col dare un nome ad una cosa non si fa proprio nessuna operazione sulle cose.

Anche l' altro argomento non è meno debole; Socrate dice infatti: ogni proposizione è vera o

1) *Cratilo*, 391 C.
3) *Cratilo*, 386 E e sgg.
3) GIUSSANI, op. cit. pag. 109.

falsa, dunque per esser vera bisogna che ogni sua parte sia vera, quindi una certa giustezza ci deve essere nei nomi, che sono appunto le parti della proposizione [1]), al che già benissimo ha obbiettato Aristotele col dire che solo un giudizio può esser vero o falso, mentre un nome da solo non è nè vero, nè falso, esso è quello che è, ed è solo coll' aggiunta dell' idea dell' essere o non essere che può derivare la verità o la falsità del rapporto stabilito tra due o più nomi. Siamo adunque qui in presenza di un vero sofisma, il quale però prova un' altra volta come a Socrate importava soprattutto trascinare la discussione sul valore non materiale, ma bensì formale dei vocaboli, in quanto sono termini espressivi di concetti, e tutto ciò per esser più pronto ad opporsi alla tesi di Cratilo sul valore materiale dei vocaboli in quanto esclusivi elementi didattici sulla natura delle cose da essi espressa.

Il ragionamento usato da Platone per combattere tale tesi così si può ridurre in forma schematica. I nomi sono espressioni di concetti, quindi essi sotto di sè nascondono la vera natura delle cose, la quale appunto si trova riassunta nè suoi caratteri essenziali e generici nel concetto ; tale rapporto intimo e necessario però tra nome e concetto non è già da riferirsi al nome come composto di quei dati suoni, ma sibbene al suo carattere formale

---

1) *Cratilo*, 385 B, C.

di essere quel nome diverso da altri; è falsa quindi, o per lo meno enormemente eccessiva la tesi di coloro che, come Cratilo e gli Eraclitei in genere, dall' analisi del nome vorrebbero arrivare alla natura della cosa: perchè essi partono da ciò che è nella maggioranza dei casi puramente accidentale e relativo per arrivare a ciò che è eminentemente generale ed assoluto; per giungere a questo ci vuol ben altro criterio estraneo e superiore al linguaggio, criterio che Socrate nel *Cratilo* non espone, ma che tosto ci fa pensare alla teoria platonica delle idee.

Esposto così il ragionamento opposto a Cratilo, si capisce subito quanto valore per esso abbia la discussione fatta precedentemente sui moltissimi nomi, colla quale Platone ha voluto mostrare entro quante limitazioni vada inteso il principio che i vocaboli sono φύσει a quante cause d' errore vada soggetta la formazione φύσει delle parole, a quanti svisamenti vadano soggette le originarie formazioni φύσει ed a quante incertezze quindi vada incontro l' indagine della nozione o valore predicativo originariamente contenuto nei vocaboli.

Ora se ciò è, e si noti che a tale risultato Socrate è giunto pur partendo dall' idea di opporsi alla sentenza di Ermogene, che negava appunto qualsiasi rapporto naturale tra cosa e vocabolo, e se anche coll' analisi degli elementi primi delle parole, che pur dovrebbero rispecchiare in sè maggiormente la natura delle cose, già Socrate era venuto a vedere tutta l' incertezza, anzi tutta la falsità di accettare gli elementi od i vocaboli primi quali strumenti

di cognizione [1]), in che modo si poteva sostenere, come faceva Cratilo, che i nomi solo ci insegnano, perchè essi soli sono non già il migliore, ma l' unico mezzo di arrivare alla cognizione degli oggetti? [2])

A tali argomenti d' indole, diremo così, pratica Platone ne aggiunge ben altri d' indole piuttosto teorica, che senza dubbio rappresentano la parte più seria e più profonda di tutto il dialogo, appunto perchè confutazione solenne di quella tesi, che, una volta ammessa, avrebbe suonato opposizione fortissima alla teoria nucleo di tutto il sistema gnoseologico di Platone. Anzi tutto Socrate combatte il concetto di Cratilo, su cui evidentemente la sua tesi si fonda, della costante e piena ed essenziale giustezza dei nomi, in apparenza riducendo i nomi a ritratti, in realtà riducendoli, mediante il confronto coi ritratti, quasi a simboli dotati di una minima ed insignificante virtù espressiva [3]). Inoltre egli oppone a Cratilo quest' altro argomento: chi mise i nomi, li mise secondo il concetto che s' era fatto lui delle cose, ma se questo concetto era sbagliato? È evidente che noi corriamo gran rischio di esser tutti ingannati, cercando gli oggetti dietro le scorte dei nomi [4]). Cratilo allora, che credeva tutto il linguaggio formato sul concetto eracliteo del moto essen-

---

1) Cfr. *Cratilo* 424 C; si veda in proposito la sottile ironia di Socrate nelle parole: *Le cose in veste di suoni vocali, che bella figura!* (425 D).

2) Sulla portata così esclusiva della tesi di Cratilo cfr. *Cratilo* 436 A.

3) *Cratilo*, 432 E, 435 C. Cfr. GIUSSANI, op. cit., pag. 121.

4) *Cratilo*. 439 B.

ziale delle cose, ed al quale tale credenza pareva confermata da tutta la precedente indagine etimologica, risponde che il pericolo d' inganno nei primi nomenclatori appare manifestamente escluso da quella coerenza del linguaggio con un unico concetto fondamentale [1]; ma Socrate gli mostra in primo luogo che quella coerenza non gioverebbe, perchè potrebbe esser tutto sbagliato coerentemente ad un principio sbagliato, poi gli fa vedere che la coerenza non esiste, e che alcuni nomi sono fondati non già sull' idea di moto, ma piuttosto di stare [2], d' altra parte se c' è bisogno dei nomi per conoscere le cose, con che nomi le avranno conosciute quelli che primamente crearono i nomi per le cose? [3]. Cratilo se la sbriga dicendo che chi ha imposto i nomi sarà stato un essere sovrumano, ed allora devono essi esser tutti giusti per forza; ma Socrate di rimando: allora la divinità si sarebbe contraddetta, perchè c' è contraddizione nei nomi, supponendo gli uni un concetto delle cose, gli altri un concetto opposto, per il che o gli uni o gli altri non sono giusti. Cratilo

---

1) *Cratilo*, 436 C.

2) *Cratilo*, 436 D-437 D. Per decidere la questione tra i nomi che accennano moto e gli altri che accennano stare, Socrate ironicamente propone il criterio della maggioranza, e cioè dice: « vediamo se quelli che indicano moto sono i più, se si, quello sarà il vero. » Naturalmente Cratilo rifiuta di accettare un tale criterio (*Cratilo* 437. D). Notiamo che questo è forse il primo caso in filosofia in cui si propone un tale criterio della maggioranza, criterio che, come è noto, lo Stuart-Mill ha poi sostenuto, come qualche cosa di legittimo, nel campo morale per la stima, che si deve fare per certe azioni, le quali saranno buone se saranno come tali stimate ed attuate dalla maggioranza degli uomini.

3) *Cratilo*, 438 C.

allora col solito ritornello risponde: quelli che sembrano i nomi falsi non sono nomi. Quali?, incalza Socrate, gli uni o gli altri, quelli che indicano moto o quiete? Non sapendo Cratilo che dire, Socrate si affretta a venire alla conclusione di tutto quanto il dialogo; dunque, egli dice, poichè c'è guerra fra i nomi, per decidere fra essi e quindi anche per decidere sulla natura degli enti, è necessario un ben altro criterio che non sia il nome stesso, criterio superiore, discutere sul quale però è cosa ben maggiore che da te e da me, per ora c'è da contentarsi per lo meno di questo che gli enti non già dai nomi, ma molto da essi stessi si devono e ricercare ed apprendere [1]).

È questo un velato accenno alla teoria delle idee? Già abbiamo risposto in modo affermativo, nell'opinione che ben poco significato avrebbe il *Cratilo* di Platone, se non avesse alcun rapporto col problema gnoseologico, risolto da Platone appunto colla teoria delle idee in genere, e colla dottrina della reminiscenza in ispecie, nè più nè meno di quello che sarebbe del *Teeteto* se tale rapporto non esistesse anche in lui e per lui. E così, date le due note tesi tradizionali sulla natura del linguaggio esposte da Ermogene e da Cratilo, Socrate non ha accettato nè l'una, nè l'altra, egli ha combattuto la prima per poter meglio far giustizia della seconda; il problema a poco a poco sotto l'assillo della sua

1) *Cratilo*, 439. B.

dialettica si è spostato ed ingrandito, da psicologico esso si è fatto metafisico.

Ermogene e Cratilo da Socrate dopo la disputa di quel giorno se ne saranno dipartiti non troppo soddisfatti: anche noi dopo la lettura del *Cratilo*, pur ammirando l' arte squisita dell' autore, non ci sentiamo per nulla persuasi della soluzione negativa data al problema, sembrandoci piuttosto che si sarebbe dovuto cominciare là dove il dialogo invece finisce; però riflettendoci più bene, tosto ci accorgiamo che l' agnosticismo di Socrate era forse il meglio che ci si poteva in proposito offrire, perchè qualunque soluzione poteva infatti esser impedimento ad arrivare là donde solo ha potuto o potrà derivare a noi di tale problema una soluzione adeguata.

Capitolo II

La filosofia del linguaggio nella speculazione greca dopo Platone

Sommario: La speculazione del linguaggio nelle scuole socratiche minori ed in Aristotele. — Punto di contrasto in proposito tra Platone ed Aristotele. — La dottrina del linguaggio degli Stoici con riguardo speciale alla teoria dei λεκτόν. — Le nuove vedute sull'origine del linguaggio e degli elementi naturali della parola in Epicuro. — La filosofia del linguaggio negli Scettici, gli Eclettici, i commentori di Aristotele, Filone ed i Neoplatonici.

L' indirizzo così alto e diremo quasi generoso seguito da Platone nella discussione sulla natura dei nomi, la ricerca sui quali entrò così per lui definitivamente nel campo sereno della filosofia, dove, come avremo occasione di vedere in seguito, essa rimase poi a lungo sempre con dignità e decoro, era senza dubbio frutto diretto dell' insegnamento di Socrate, il grande paladino appunto della personalità pedagogica della parola, per usare un' espressione del Prantl [1]). Che ciò sia, lo si può anche dedurre da quanto sulla natura dei vocaboli si disputò nelle altre scuole, germinate dall' inesau-

1) Prantl, *Geschichte der Logik*, Leipzig 1855, Vol. I, pag. 29.

ribile tronco socratico come altrettanti rami minori di fianco al ramo principale della scuola di Platone.

Considerassimo per i Cinici Antistene e tosto, come ci dice Aristotele [1]), vedremmo ben chiara la distinzione tra conoscenza per concetto ed astrazione mentale, e ben riconosciuta l' incompatibilità di questa ad esprimere la complessità di qnella; considerassimo invece per i Megarici Diodoro, e tosto vedremmo che da lui si accentua quel sistema noto nella storia della filosofia colla denominazione di Nominalismo, che già accennato nei Sofisti, giù giù attraverso gli Stoici ebbe poi tanta importanza anche nello svolgimento della filosofia cristiana medievale [2]). Ammetteva tra l' altro Diodoro che già nella parola come tale sta in modo pienamente definito il momento significativo del concetto, tanto che è impossibile che vi sia parola ambigua ed incerta, e quando nella parola e nel sentire pare che non ci sia accordo, egli è perchè si tratta di espressione oscura, non già però ambigua, *ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret, nemo autem duo vel plura dicit, qui se sensit unum dicere* [3]).

È però soprattutto in Aristotele che noi troviamo ancor magnificamente affermata la nobiltà che alla questione dei nomi già Socrate e dopo di lui Pla-

---

1) ARISTOTELE, *Metaph.* V. 29, VIII. 3; Cfr. anche DIOGENE LAERZIO. VI, 3.

2) Cfr. PRANTL op. cit. pg. 36, 37

3) GELLIO, XI, 12.

tone avevano accordata, e come quegli per ciò che riguarda la logica ha pienamente compresa e svolta e sistematizzata la grande intuizione socratica del concetto in contrapposto all' antico particolarismo sofistico [1]), cosi per ciò che riguarda i vocaboli, egli appronfondì maggiormente la loro vera natura, quale solo era stata appena adombrata da Platone nell' ultima parte del *Cratilo*, stabilendo appunto quella differenza a loro riguardo tra contenuto storico, ed il loro essere come instrumento di comunicazione, di pensiero che fu poscia feconda di tanti risultati indiscutibili.

La dottrina aristotelica sulla natura del linguaggio si può così riassumere: sono suoni vocali tutti quelli in cui la voce o sola od accompagnata è strumento [2]) ; sono quelli simboli o note, per usare la parola di Cicerone [3]), delle affezioni, παθήματα, dell' animo, come i caratteri sono note dei suoni vocali ; ora le affezioni dell' animo sono in tutti le medesime, come medesimi sono gli atti, πράγματα, che ad essi corrispondono: diversi invece sono per i diversi uomini i suoni vocali che li possono esprimere, come diversi sono i caratteri: quelli adunque, cioè gli atti, sono vere immagini delle affezioni ed hanno,

---

1) Cfr. PRANTL, op cit. Vol. 1 pag. 95,

2) ARISTOTELE, *De Interpretatione* 2. 16 e sgg. Avremo occasione più avanti di conoscere l' importanza di questo passo dello Stagirita in rapporto alla Patristica ed alla Scolastica.

3) CICERONE, *Top.* 8. 35, dove si legge: *Itaque hoc idem Aristoteles* σύμβολον *appellat, quod latine est nota.*

per dir così, carattere al tutto oggettivo, questi invece, cioè i suoni, non ne sono che i segni puramente arbitrari e soggettivi [1]).

Da ciò derivava per Aristotele l' altra dottrina importantissima, già anche questa accennata da Platone, che dell' uso e dell' abitudine fa parecchie volte accenno, senza però dare alla loro portata una base sicura di stima; se le parole sono segni arbitrarii, è evidente, diceva Aristotele, che il loro valore, come strumento di pensiero, non sarà frutto che di un accordo di quelli che le usano: [2]); nessuno vocabolo in altri termini ha significazione per natura [3]); ciò è certo per Aristotele, il quale però non ha voluto spiegarci poi perchè essi sieno quel che sono, se cioè essi sieno φύσει o θέσει, per natura o per l' opera di alcuni uomini, come pure era

---

1) Giustamente il Bonghi (op. cit. pag. 178) mette a confronto con tali dottrine aristoteliche le contrarie dottrine accennate da Platone, che i vocaboli furono trovati non per imitare gli altri suoni, ma per imitare il concetto delle cose che indicano (*Cratilo* 423 B.), e che il nominare è un atto come ogni altro atto (386 D. e sgg.); ci pare però che a confortare la propria tesi che Aristotele abbia veramente conosciuto il *Cratilo*, il Bonghi avrebbe potuto ricordare quella parte di questo in cui si parla degli atti, con cui l' uomo può manifestare le sue affezioni (*Cratilo* 422 E - 423 B.), che molto probabilmente è lo spunto primo della dottrina aristotelica dei πράγματα μιμήματα in contrapposto ai vocaboli semplicemente σημεῖα.

2) Vale la pena che anche qui noi richiamiamo le parole stesse di Aristotele: ἔστι λόγος ἅπας μὲν σημαντικὸς οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην. (*De Interp.* IV. 4).

3) Aristotele nel passo citato del *De Interpret.* dice: φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστι.

ammesso da Platone; il contenuto storico dei singoli vocaboli, pur essendo distinto dal loro essere come strumento di pensiero, non è curato dalla Stagirita che nega perciò alcun valore alla decomposizione del vocabolo per la ricerca del suo significato [1]), come nega, e giustamente, come già si è detto a proposito dell' opposta dottrina accennata da Platone, che vi possano essere nomi veri o falsi.

Sbarazzato così il campo di tutti gli impacci che derivavano dalle considerazioni riguardanti le parole in quanto suoni, Aristotele in un passo famoso del *De anima* [2]) stabilisce la differenza tra la parola dell' uomo, ed i suoni emessi dagli altri animali, differenza che sta appunto nel significato impresso a quella della immaginazione (φαντασία). Tanto quella però come questi hanno comuni certe condizioni fisiche, tra cui la più importante è la presenza dell' aria, e certe condizioni fisiologiche, sulle quali ritorna spesso Aristotele, segnando in proposito alcuni insegnamenti, che poi restarono come punti fissi della scienza ulteriore [3]).

La parte però più importante delle dottrine di

---

1) Cfr. BONGHI op. cit. pag. 180, e GIUSSANI op. cit. 110. Notiamo però che tale affermazione di Aristotele, la quale pure ebbe fortuna nell' età di mezzo, fu in certo qual modo infirmata dello Stagirita stesso laddove egli ha formato parole nuove per dare colle etimologie ragione di un dato concetto, pensiamo per es. al διχαστής ed al δίχαιος ὅτι δίχα ἐστὶ (*Eth. Nic*, V. 4. 9).

2) ARISTOTELE, *De anima* II, 8.

3) ARISTOTELE, *De hist. anim.* II, 17; *De part. anim.* II, 17 e sgg.; *De physiognom*, 2; *Problem.* XXXIII, 4.

Aristotele riguarda le parole in quanto instrumenti del processo intellettuale. Memore della *diminutio capitis* inflitta al vocabolo da Antistene, e contrario all' ottimismo manifestato in proposito da Platone [1]), Aristotele confessa che il linguaggio è purtroppo un espediente difettoso ed incerto per la ragione dell' uomo [2]) ; oh se si potesse, dice lo Stagirita, nel ragionare presentarci gli uni e gli altri le cose stesse, senza passare attraverso i simboli di essi : le parole [3]) ! Ciò però è impossibile, le parole adunque sono da stimarsi come utile all' acquisto della scienza [4]), anzi esse stesse devono essere oggetto di studio, da qui, per esempio, la distinzione primamente affermata da Aristotele tra voci con senso (φωναί σημαντικαί) e voci prive di senso (φωναί ἄσημαι [5]), tra nome e verbo, tra ὄνομα cioè e ῥῆμα [6]).

Quello che vale soprattutto però per Aristotele è l' agitarsi del pensiero, la formulazione cioè del giudizio come rapporto negativo e positivo di concetti e l' attuazione del ragionamento come rapporto

1) *Cratilo* 384 B.

2) ARISTOTELE, *El. Sophist.* 164 A. B.

3) Anche questo è un riflesso che durò poi, come vedremo, poi per tutta l' età di mezzo fino al Cusano (Cfr. NICOLÒ CUSANO, *De docta ignorantia*, Lib. I, cap. II).

4) ARISTOTELE, *De sensu et sensibili.* cap. I. Notiamo che la necessità del linguaggio per l' uomo fu poi sostenuta, come vedremo, anche dalla Scolastica, la quale però potè corroborare l' argomento aristotelico con un altro, la non necessità della parola negli angeli ; su tale questione si può leggere quanto ha scritto Dante, anche in ciò fedele interprete degli insegnamenti delle scuole, (*De vulgari eloquio* I, 3).

5) Cfr. G. B. ZOPPI op. cit. pag. 84 : con senso sono p. es. i nomi ; senza senso sono le particelle e l' articolo.

6) Cfr. BONGHI op. cit. pag. 179.

tra giudizii, da qui l' insistenza di lui ad approfondire la differenza tra dialettica, retorica ed apodittica, tutte e tre unite nel fatto puramente estrinseco del linguaggio, ma divise profondamente per l' uso, l' attrito, e la relazione dei concetti e dei giudizii, di cui ogni discorso risulta ed ogni verità discorsiva emana, tanto che mentre la prima non ci può dare che verosimiglianza e l' incertezza dell' indistinto, e la seconda non è per Aristotele, come dice il Boutroux [1]), che l' applicazione della dialettica ai fini della politica, cioè a certi fini pratici, la terza ci dà invece la verità e la certezza universale e necessaria della scienza [2]). Anche in Platone si possono trovare tracce di tutto ciò, ma solo Aristotele, come vero creatore dell' analitica dello spirito, ha saputo di tali cognizioni fare un sistema completo e sicuro, in cui i vocaboli entrano come elementi secondarii in rapporto ai diversi suoni, di cui risultano, e come elementi essenziali in quanto espressioni abitudinarie e concordate di tutte quelle operazioni fondamentali dello spirito, per cui l' uomo acquista la scienza e garantisce a se stesso di essere arrivato al possesso della medesima.

E così con Aristotele e per Aristotele le sorti del linguaggio, considerato come materia di discus-

---

1) BOUTROUX, *Études d'histoire de philosophie*, Paris 1901, pag. 184.

2) Su queste differenze stabilite da Aristotele tra dialettica ed apodottica e sui rapporti delle medesime colla retorica, la quale colle altre due ha pure comune il linguaggio (ἐπιστήμη ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί, dice Aristotele in *Anal. post.* II, 19), cfr. PRANTL, op. cit. pag. 76 e sgg.

sione filosofica, furono sempre più unite alla sorte della logica, per quanto non manchino anche in lui, come ben nota il Croce [1]), alcuni passi, in cui lo Stagirita pare accenni ad isolare la funzione linguistica della funzione propriamente logica, ed a porla insieme colla funzione poetica ed estetica ; essi sono quello [2]), in cui l' autore dichiara che oltre le proposizioni enunciative che dicono il vero ed il falso logico, ve ne sono altre che non dicono nè il vero nè il falso, come le espressioni delle aspirazioni e dei desiderii (εὐχή), e l' altro [3]), in cui Aristotele critica un certo Busone, il quale aveva affermato che una cosa turpe resta turpe con qualunque parola la si designi, ribattendo che le cose turpi si possono esprimere e con parole che le mettono sott' occhio in tutta la loro crudezza, o con parole che le velano.

Dopo Aristotele la filosofia del linguaggio ebbe ancora nella tradizione filosofica ellenica cultori insigni, tra cui principalissimi gli Stoici ed Epicuro, più ligi quelli all' indirizzo logico formale così rigidamente affermato da Aristotele, tanto da riuscire i veri concettualisti dell' antichità, più libero e geniale questo nelle sue intuizioni profonde.

Riattaccarono infatti gli Stoici il linguaggio alla mente (διάνοια), e diedero origine a quella com-

1) CROCE op. cit. pag. 174.
2) ARISTOTELE *De Interpret.* cap. IV.
3) ARISTOTELE *Rhet.* III. 2.

plessa ed ancora oscura teoria del λεκτόν, col quale è ben difficile credere che essi volessero distinguere la rappresentazione linguistica dal concetto astratto, come pare accenni il Croce e prima del Croce lo Steinthal [1]). Partivano gli Stoici da un nominalismo tanto assoluto quanto in contrapposto al realismo di Platone. Zenone nega infatti risolutamente che le idee possano esistere in se stesse e per se stesse, esse sono ἀνύπαρκτοι, cioè senza realtà, senza obbiettività, noi però possiamo acquistare le nozioni di qualità accidentali, di cui queste idee sono suscettibili, e per conseguenza dar loro dei predicati, προσηγορίας [2]).

Da tale premessa e dalla teoria sensistica gnoseologica per cui si affermava dagli Stoici la sensazione essere il principio di ogni conoscenza, dalla sensazione nascere il ricordo, dai ricordi multipli l' esperienza, dai ragionamenti sull' esperienza e dalla combinazione finalmente dei concetti la scienza, rampolla la teoria del λεκτόν. Di fronte alla trattazione delle forme delle parole come tali, cioè come semplici suoni, la quale formava una delle parti della dialettica, ponevano gli Stoici la dottrina del σημαινόμενον, che entrava nel dominio della logica, dei rapporti cioè tra le parole e le cose (τὰ πράγματα), che gli Stoici credevano veri rapporti di natura, dati i quali ne derivava per essi la concezione di qualche cosa

1) H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1890-1 Vol. I, pag. 289-90, 293, 296,

2) STOBEO, *Ecl.*. I, 12.

di intermedio tra il pensiero e le cose, in cui le esigenze di entrambi venissero come ad associarsi e diventare elementi di conoscenza [1]), mediante appunto il carattere della dicibilità. In altri termini λεκτά erano per gli Stoici le cose espresse o suscettibili di essere espresse, di essere cioè trasportate nel mondo esterno per quel sistema di segni, che si chiama appunto linguaggio; tali λεκτά non erano le rappresentazioni o le immagini delle cose, come si potrebbe credere a prima vista, perchè le immagini sono lo spirito stesso in questo od in quell' altro stato; essi sono ancor meno le cose oggettive che il linguaggio cercherebbe di elevare all' essere cioè di ipostasiare in qualche modo, perchè le cose esistono per se stesse e dalla sfera del loro essere non possano uscire; no, λεκτόν, come già si disse, era un qualche di intermedio tra soggetto, ed oggetto, incorporeo però, vuoto di ogni contenuto come il tempo e lo spazio [2]); mentre la voce ed il suono della voce e l' oggetto sono dei corpi, i λεκτά non hanno esistenza che per la rappresentazione della ragione, e rappresentazione della ragione è tale per cui l' oggetto presentato è presente alla ragione stessa, è suscettibile di essere accettato, e di prendere una forma razionale in base appunto all' oggettivazione

---

1) Ammonio (*Ad Arist. De interpret.* f. 15 b.) chiama appunto il λεκτόν degli stoici μέσον tra νοήματα e πράγματα (Cfr. C. PRANTL, op. cit. pag. 416).

2) SEXT. EMP. *Adv. Mathematicos*, VIII. II (Cfr. C. PRANTL. op. cit. pag. 416).

delle nostre idee generali, sotto l' assillo delle quali gli oggetti si trasformano, assumendo anche il modo della loro espressione, che, come già si è detto, è qualche cosa di eminentemente naturale [1]).

Il processo adunque conoscitivo risultava per gli Stoici composto, come ben dice il Chaignet [2]), di questi diversi elementi : l' oggetto, il soggetto, il pensiero, che non è altro che uno stato dello spirito in quanto tende a prendere come sua materia quel dato oggetto [3]), il λεκτόν, cioè la trasformazione completa dell' oggetto in entità razionale dicibile, la parola finalmente che è il segno che il λεκτόν esprime.

Il Prantl mette in relazione il λεκτόν degli stoici col λόγος ἔμψυχος, cioè innato, di Platone e di Aristotele, e veramente esso quella concezione richiama, per quanto sopra di essa non si può dire che si sovrapponga del tutto, giacchè il λόγος ἔμψυχος dei due filosofi citati, come vedremo a suo tempo il *sermo interior* degli Scolastici, riguarda piuttosto il rapporto tra pensiero e parola, il lato cioè interno del linguaggio rivolto alle psiche, mentre la teoria del λεκτόν degli Stoici concerne piuttosto una vera facoltà speciale dell' uomo, in cui s' appunta il meccanismo della parola, come qualche cosa di natu-

---

1) Tale interpretazione del λεκτόν degli Stoici non è un fondo molto diversa da quella in proposito data dallo Zeller (cfr. E. ZELLER, op. cit. IV pag. 78, pag. 86 della terza edizione Lipsia 1880).

2) A. ED. CHAIGNET, *Histoire de la Psychologie des Grecs*, Paris 1890 Vol. II pag. 140.

3) Sulla differenza tra pensiero e λεκτόν negli Stoici cfr. PLUTARCO, *Placit philosoph.* IV. 11.

rale: in altri termini paragonando il linguaggio ad una superfice curva, il λόγος ἔμψυχος ne rappresenta la parte concava interna, ed il linguaggio espressivo la parte convessa esterna, mentre il λεκτόν di quella curva sarebbe come la generatrice.

Alla teoria dei λεκτά gli Stoici connettevano le loro dottrine logiche e le loro dottrine grammaticali, il che era perfettamente naturale, perchè dato che le idee ed il linguaggio non sono che le due facce del medesimo fenomeno psicologico, il che ammettevano anche gli Stoici, ne derivava per essi la conseguenza che i λεκτά erano per le parole ciò che il giudizio interno (ὁ λόγος ἐνθιάθετος) era per la proposizione che la formula (ὁ λόγος προφορικός). Noi non insisteremo troppo su tali rapporti, solo ricordando la distinzione fra i λεκτά completi e che bastano a sè stessi (αὐτοτελῆ), e gli altri a cui manchi qualche cosa (ἐλλιπῆ), fra quelli si ponevano le proposizioni categoriche (ἀξιώματα), le interrogazioni, le questioni [1]) e secondo Filone anche le imprecazioni ed i giuramenti [2]), fra i secondi invece si mettevano i predicati (κατηγορήματα), da distinguersi in accidentali od indiretti, ed in essenziali o diretti. Come si vede, qui siamo arrivati in piena grammatica, contrariamente a quanto era avvenuto in Aristotele, che dalla grammatica invece molto probabilmente era partito per arrivare alla teoria delle categorie lo-

1) Cfr. su ciò SEX. EMP., *Pyrrh. Hyp.*, I, 14. 65. e A. ED. CHAIGNET, op. cit. Vol. II. pag. 107.

2) PHILONIS, *De Agricult.*, 161.

giche. Notiamo però che in fondo la teoria dei λεκτὰ αὐτοτελή può sotto un certo aspetto ricongiungersi anche alla dottrina delle προλήψεις, o nozioni primitive ammesse dagli Stoici, come qualche cosa di innato, essendo ormai indubitabile che essi erano, in rapporto appunto alla προλήψεις, innatisti, contrariamente a quanto affermavano lo Zeller, e lo Stein, che pretesero di fare dei seguaci di Zenone non solo dei materialisti, ma anche degli empiristi senza riserve [1]).

Un' ultima osservazione a proposito della filosofia del linguaggio quale si è svolto tra gli Stoici riguarda l' origine che ai vocaboli essi attribuivano. Di essa già abbiamo fatto menzione, ricordando come tre cose e linguaggio si ammetteva dai seguaci di Zenone un vero rapporto di natura, aggiungiamo ora che esso era interpretato come un rapporto di imitazione. Il Bonghi a tale proposito afferma [2]) che con tale dottrina gli stoici si allontanavano da quanto Platone nel *Cratilo* [3]) affermava sull' impossibilità di una relazione tra suoni che le cose possono dare ed i suoni con cui le parole sono

---

1) Cfr. su ciò A. ED. CHAIGNET, op. cit., pag. 128 e sgg. Notiamo che anche perciò che riguarda il criterio della certezza gli Stoici ricorrevano alla loro teoria dei λεκτά, giacchè pur ritenendo come puramente soggettivo tale criterio, concepito come la forza di convinzione (καταληπτικόν) inerente ad una rappresentazione, il potere cioè che possiede una conoscenza di provocare la nostra adesione invincibile, attribuivano però, contraddicendosi in modo strano, tale forza non già alla senzazione. ma ai λεκτά

2) BONGHI, op. cit. pag. 181.

3) *Cratilo*, 423. C.

composti. Ciò è vero, dobbiamo però aggiungere che nel *Cratilo* stesso si può trovare il primo spunto della dottrina stoica per una certa somiglianza originaria della parola coll' oggetto da essa espresso. Non aveva forse detto Socrate che, per esempio, l' *r* a cagione della sua mobilità serve benissimo per esprimere il moto, che il suono *i* invece è opportuno per rendere tutto ciò che e fine e sottile, che le sibilanti rappresentano benissimo il concetto di tutto ciò che fa fiato e così via [1]) ? Ora non si ammetteva implicitamente con ciò una somiglianza tra suono e cosa, pressochè simile a quanto era poi affermato dagli Stoici [2]) ? Del resto abbiamo in proposito un passo di S. Agostino [3]) sulla dottrina stoica dell' imitazione che non ci lascia nessun dubbio

---

1) *Cratilo*, 426 C - 427 D.

2) Cfr. A. GIESSWEIN, *Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft*, Freiburg 1893, pag. 168.

3) Ecco il passo di S. Agostino (*De Dialectica* 6). « *Stoici autumant nullum esse verbum, cuius non certa ratio explicari possit. Et quia hoc modo suggerere facile fuit, si diceres hoc infinitum esse quibus verbis alterius verbi originem interpretaris, eorum rursus a te originem quaerendam esse, donec perveniatur eo, ut res cum sono verbi aliqua similitudine concinnat, ut cum dicimus, aeris tintinnitum, equorum hinnitum, ovium balatum, tubarum clangorem, stridorem catenarum; perspicis enim haec verba ita sonare, ut ipsae res, quae his verbis significantur. Sed quia sunt res, quae non sonant, in his similitudinem tactus valere, ut si leniter vel aspere sensum tangunt, lenitas vel asperitas literarum ut tangit auditum sic eis nomina peperit: ut ipsum* lene, *cum dicimus leniter sonat, quis item et* asperitatem *non et ipso nomine asperam iudicet? lene est auribus, cum dicimus* voluptas, *asperum, cum dicimus* crux. *Ita res ipsae afficiunt, ut verba sentiuntur. . . Haec quasi cunabula verborum esse crediderunt, ubi sensus rerum cum sonorum sensu concordarent* ».

sulla portata di questa [1]) e sulla somiglianza sua con quanto già era stato sostenuto da Platone [2]).

Per trovare però una dottrina sull' origine del linguaggio ben più precisa, che nei nostri tempi ebbe un' influenza ben maggiore di tutte quante le altre formulate dall' antica speculazione ellenica, dobbiamo venire ad Epicuro. Il Bonghi ammirando l' altezza del concetto platonico sul linguaggio, in cui egli vede il predominio di un elemento intellettuale, in quanto vi si afferma un' intima relazione del vocabolo e dei suoni articolati colle affezioni dell' animo e coi concetti della mente, giudica meno nobili le posteriori teorie stoica ed epicurea, perchè in esse quella relazione è sciolta e così l' elemento intellettuale è sopraffatto dal suo elemento naturale [3]). Abbiamo già visto come ciò non sia perfettamente vero per ciò che riguarda la dottrina stoica, consideriamo ora la dottrina epicurea e tosto ci convinceremo, come già ha dimostrato il Giussani [4]) che non lo è nemmeno per essa.

---

1) Dubbi invece ci sarebbero ancora se noi in proposito non avessimo che il passo di Diogene Laerzio (VII 83), in cui di tale imitazione si trova pure un accenno.

2) Da quanto sopra si è detto ci pare di poter dedurre che non ripercussione di dottrina platonica si deve vedere nelle parole di Giovanni Salisburiense citate dal D' Ovidio (op. cit. pag. 436), come appunto questi vorrebbe: *Ipsa quoque nominum impositio aliarumque dictionum, etsi arbitrio humano processerit, naturae quodamuodo obnoxia est, quam pro modulo probabiliter imitatur;* in tali parole noi piuttosto sentiamo l' eco della dottrina stoica dell' imitazione, la quale nell' età di mezzo doveva essere conosciuta se non altro per il tramite di S. Agostino, autore tanto letto in tale età.

3) Bonchi, op. cit. pag. 182.

4) C. Giussani, op. cit. pag. 129.

Anzitutto dobbiamo dire che il problema che Platone ed Epicuro risolvono non è lo stesso. Per Platone, come si è visto, era un naturale sottinteso che il linguaggio fosse θέσει, tutta la questione era di vedere se la θέσις dei vocaboli fosse φύσει o συνθήκῃ, se cioè nel porre i vocaboli i legislatori avessero rifranta la natura delle cose da nominarsi, o li avessero invece posti per un accordo tra gli uomini stessi; abbiamo poi visto come per Platone tale questione tradizionale nella filosofia ellenica abbia servito come occasione a trattarne un' altra ben più importante per lui, quella cioè che si riferiva alla conoscenza della natura delle cose mediante il linguaggio. Ora ad Epicuro tutto ciò non interessa che in linea diremo così subordinata: la questione vera, fondamentale per lui è quella che si riferiva veramente all' origine del linguaggio, era cioè quella di vedere se tale origine si fosse iniziata per natura, come un fatto fisiologico e non piuttosto come un' operazione pensata e voluta dagli uomini, e a risposta a tale questione, risposta che noi troviamo recisamente formulata nella lettera di Epicuro ad Eudoto, è che l' embrione del linguaggio è stata φύσει; ossia i primi suoni espressivi furono emessi per fisiologica necessità, tale embrione però gli uomini all' intento di farsi un utile strumento di comunicazione hanno sviluppato a vero linguaggio ponendo (θέσει) dei nomi alle cose, ma nel porre questi nomi essi non hanno proceduto ad arbitrio,

ma ragionando (λογισμῷ) e dietro certe analogie [1]).

É inutile che noi cerchiamo qui di indagare quanto anche in rapporto all' origine della lingua sia stato divinatore Epicuro, e come in fondo in fondo egli non si discosti molto nella seconda parte della sua teoria da Platone; più interessante sarà invece per noi vedere sopra quali appoggi di principii e di esperienze una tale teoria poteva, secondo la mente di Epicuro, posarsi.

Anzitutto spiegava egli i suoni della voce umana in relazione alla sua dottrina fondamentale degli atomi [2]), tali suoni cioè sono in rapporto a reali emissioni di atomi, chiamati da Lucrezio « *primordia et principia vocum* », i quali emanano dai tessuti degli organi aventi diretta comunicazione coll' aria esteriore [3]). Quello è l' elemento naturale del linguaggio, a cui ben tosto se ne aggiunge un altro, che Lucrezio ancora chiama *utilitas* [4]), il quale posto di fianco al primo, come impulso alla sua attuazione, spiega abbastanza bene per Epicuro ed i suoi il sorgere prima del linguaggio e poi l' intervento della ragione nello sviluppo di quello.

Come si spiega l' *utilità* di cui fa cenno Lucrezio? Essa si spiega come un vero bisogno psico-

---

1) C. Giussani, op. cit. pag. 120. Sopra il linguaggio in Epicuro cfr. anche E. Zeller, op. cit. III, 416, e A. Ed. Chaignet, op. cit. Vol. II pag. 363 e sgg.

2) Lucrezio, *De rerum natura* IV, 535.

3) Diogene Laerzio, X. 53.

4) Lucrezio, op. cit. V, 1026.

logico integrato dalle suaccennate condizioni fisiologiche. Gli uomini, in altri termini, subiscono affezioni (πάθη) e ricevono impressioni mentali (φαντάσματα) e queste per naturale necessità fanno loro emettere dell' aria, la quale esce dalla bocca in diversi suoni foggiata da quelle affezioni e rappresentazioni mentali. Il linguaggio perciò è una vera funzione naturale, pressapoco come lo è il volare per l' uccello, l' usare delle corna per il toro. Tutto ciò però non basta, perchè due obiezioni formidabili potevano sorgere, e sono sorte difatto, in contrasto alla spiegazione data e cioè: Se con essa si spiega come i suoni si sono originati, per nulla però si capisce come a tali nomi si sia dato un senso speciale sì da poter diventare essi ben tosto segni delle cose; d' altra parte se l' emissione dei suoni è qualche cosa di naturale, come si spiega la diversità dei linguaggi presso i diversi popoli?

Alla prima obiezione si rispondeva da Epicuro col dire che le cose hanno esse stesse una voce [1]), il che vuol dire secondo l' interpretazione del Chaignet [2]) che la presenza delle cose e la loro azione sull' uomo strappa, per così dire, dal di lui apparato vocale dei suoni naturalmente legati alle rappresentazioni anteriori o simultanee di quelle cose [3]).

---

1) Diogene Laerzio, X. 31.

2) A. Ed. Chaignet, op. cit. pag. 349.

3) E evidente che questa dottrina di Epicuro si riconnette al suo modo di risolvere il problema della conoscenza mediante le emanazioni atomiche, tracce delle quali noi possiamo trovare, oltrechè in Democrito.

Deriva da ciò la conseguenza che ogni parola contiene in sè un significato che gli è intimamente per natura associato e che è evidente per se stesso a tutti [1]. Nessuna meraviglia adunque che Epicuro, come ci dice Cicerone [2], tanto insistesse sulla considerazione dei significati delle parole; ammettendosi infatti che l' imposizione d' un nome ad una cosa suppone la conoscenza immediata della medesima, conoscenza che, come si disse, è offerta dalla natura stessa, implicitamente si veniva a dire che le parole in fondo sono i segni di nozioni generali [3]: la conoscenza adunque è possibile anche coll' analisi di esse, senza cioè le risorse della logica, concepita come arte di ragionare, appunto perchè condizione logicamente anteriore al linguaggio è un' idea prima prodotta per le cose e concepita per un riguardo diretto, senza la quale l' uomo si troverebbe perduto in una moltitudine infinita di impressioni e di sensazioni individuali, istantanee ed isolate, e parlando non potrebbe pronunciare che suoni vuoti di senso [4].

---

anche in Empedocle ed Anassagora. D' altra parte in certo qual senso anche Aristotele aveva opinato che non si può pensare senza immagini (Cfr. A. ED. CHAIGNET, op. cit. Vol. II pag. 373), orbene Epicuro a tale opinione diede un fondamento più esplicito, per conchiudere che non vi può essere pensiero non rivestito d' immagine, e che una rappresentazione vi è tanto per gli intellegibili, come per i sensibili (Cfr. PLUTARCO, *Placit. Phil.* IV, 8. 9).

1) Cfr. DIOGENE LAERZIO, X 33, dove si dice: παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτος ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι.

2) CICERONE, *De Finibus* II. 2.

3) DIOGENE LAERZIO, X. 35.

4) DIOGENE LAERZIO, X. 31 (Cfr. anche A. ED. CHAIGNET, op. cit. pag. 350).

Come si vede Epicuro viene per una via ben diversa e molto meno arbitraria ad ammettere la tesi sostenuta da Cratilo, ed oppugnata da Platone nel dialogo che da quello prende nome, che cioè le parole sono il migliore anzi l' unico modo che noi abbiamo per arrivare alla conoscenza della natura delle cose [1]).

Alla seconda obiezione riguardante la diversità di linguaggio per i popoli diversi, Epicuro rispondeva che tale diversità era in funzione delle diversità fisiologiche che distinguono nazione da nazione, per cui diversi erano le affezioni, diverse le rappresentazioni e quindi diversi anche i suoni. Ogni lingua, in altri termini, è il prodotto diverso di razza, di clima e di luogo, nel senso che questi tre fattori colle loro esigenze peculiari hanno determinato esigenze fisiologiche e psicologiche diverse, sicchè anche il linguaggio naturale delle cose per adattarsi ad esse diversamente risuona in paesi dove dissi-

---

1) Notiamo che ad una conseguenza pressochè simile è arrivato anche Giambattista Vico nella sua « *Scienza nuova* »; seguace anche egli dell' origine naturale del linguaggio, come poco dopo in modo più esplicito lo furono ed il Dugald Stewart (cfr. DUGALD STEWART, *Éléments de la Philosophie de l'esprit humain* Paris 1845, Vol. III, Sect. I pag. 2 e sgg.) ed il Cesarotti (MELCHIORRE CESAROTTI, *Saggio sulla filosofia delle lingue*. Padova 1802, part. pag. 3 e sgg.), egli nega che le parole possono significare *ad libitum*, come era appunto l' insegnamento di Aristotele, ed in genere, come vedremo, di tutta la filosofia medievale, per sostenere che le parole debbono avere significato naturalmente (Cfr. GIAMBATISTA VICO, *Principio di scienza nova*, Milano 1831, Vol. I, lib. II, corollari, pag. 276). Non è forse inutile ricordare qui tutta l' importanza della speculazione sul linguaggio di Cartesio (*Principe de Philosoph*. Part. I, §. 74), del Reid (*Rechercher sur l'Esprit humain*, cap. IV. sect. II), e delle Libniz, chiamato appunto il Copernico della linguistica (Cfr. D' OVIDIO, op. cit. pag. 506).

mili sono quelle [1]). Esistevano adunque diversità primitive nell' emissione dei suoni, già fin quando tale emissione era semplicemente spontanea, come spontaneo è ancora negli animali [2]), in seguito poi gli uomini raccolti sempre più in gruppi sociali ed accortisi sempre più del grande vantaggio di quella scambievole comunicazione di sentimenti e pensieri, per rendere queste manifestazioni più chiare e precise, ed insieme più brevi e fisse, posero di comune accordo i nomi alle cose, ogni nazione i suoi. È evidente qui, come dice il Giussani [3]), l'errore di prospettiva storica, per cui troppo presto dalle condizioni prime si sarebbe venuto alla civiltà, comunque è importante anche quest' ultimo tratto dalla dottrina epicurea perchè con esso si ammette direttamente l' intervento della ragione, che, dopo aver esaminato le invenzioni e le scoperte spontanee della natura,

---

1) Questa obiezione della diversità del linguaggio per i popoli diversi ritornerà anche più tardi ad affacciarsi nella speculazione; Dante la risolverà in confronto alla varietà delle classi sociali ed alla diversità delle professioni (DANTE, *De vulgari eloquio*, Lib 1. cap. VII), più tardi il Vico verrà in proposito alla medesima conclusione di Epicuro, affermando anch' egli che le lingue sono frutti diversi dell' ambiente, clima od abitudini dei popoli diversi (*Principii di scienza nuova*, ediz. cit. Lib. II, pag. 277).

2) LUCREZIO, op. cit. V. 1061 - 1070

3) C. GIUSSANI, op. cit. pag. 133. Epicuro avrebbe potuto mitigare un po' questo suo errore di prospettiva storica, se, come momento intermedio tra il linguaggio dei primi uomini selvaggi, della condizione dei quali tanto bene parla Lucrezio, (Lib. V, 922-1008) ed il linguaggio delle nazioni civili avesse posto le condizioni, in cui secondo Erodoto si trovavano, per ciò che riguarda la favella, gli Etiopi, i quali più che parlare stridevano (Cfr. ERODOTO, IV, 183. Cfr. anche PLINIO, VII. 2, e POMPONIO MELA, I. 8).

può correggerle, completarle, sistematizzarle, elevarle cioè all' altezza di una scienza metodica e di un' arte riflessa.

Aggiunge finalmente Epicuro che anche cose non viste da quelli, che pur le avevano viste, erano importate nella cognizione e nella lingua dei loro connazionali, perchè essi le manifestavano con de' suoni, che dapprima erano istintivamente emessi per il naturale effetto delle ricevute impressioni, e poscia probabilmente ripetute per l' impulso della volontà. Anche in tal caso tali parole erano capite e per la generale e nota analogia tra suoni e cose espresse, e perchè scelte col ragionamento dietro appunto questo generale analogia stessa.

Tale è in breve la dottrina di Epicuro sull' origine, sulla natura e sullo svolgimento del linguaggio, dottrina senza dubbio importante non solo perchè è forse la sola completa che la Grecia antica ci abbia dato, ma anche perchè in armonico sincretismo si trovano in esse fuse insieme e le tradizionali speculazioni dell' ellenismo antico sulla questione se la posizione delle parole sia φύσει o συνθήκῃ. e le teoria di Platone sul linguaggio e sui suoi rapporti col problema logico e col problema gnoseologico. —

La dottrina di Epicuro fu, come in generale avvenne per tutti gli insegnamenti della sua scuola poco compresa dai posteri: già di essa Lucrezio diede troppo importanza al fattore naturale per lasciare un po' nell' ombra il fattore razionale [1]). Ciò si accentuò

1) Cfr. A. Ed. Chaignet, op. cit. pag. 348.

tra gli antichi e nell' epicureo seriore Diogene di Enoanda [1]), ed in Proclo [2]), che tale fattore di ragione riguardante la θέσις dei vocaboli dimenticarano affatto, come avvenne poi generalmente nell' età di mezzo.

Con Epicuro ben si può dire finito il periodo costruttivo dell' antica filosofia ellenica ; le di lui dottrine, come quelle degli Stoici, si protesero in avanti attirando a sè coll' andamento quasi di una fede religiosa gli spiriti più grandi ; fuori di esse lo scetticismo e l' eclettismo incrostarono il pensiero, tarpando a questo le ali per librarsi in alto nelle più serene sfere della speculazione riflessa.

Era naturale che nel periodo di diffidenza, che s' iniziò così in Grecia in contrapposto al periodo di confidenza, che aveva dato gli ultimi splendori nelle due scuole citate, si dovesse anzi tutto intaccare la fiducia nella facoltà conoscitiva dell' uomo, per ritornare così a quel relativismo logico dei Sofisti, donde Socrate e Platone ed Aristotele e Zenone ed Epicuro avevano cercato, per quanto in modo diverso, di allontanare gli spiriti.

Date le strette relazioni tra il problema gnoseologico ed il linguaggio, delle tendenze scettiche, in-

---

1) Cfr. *Rheinisches Museum*, 1892, pag. 440.

2) PROCLI, *Scholia in Cratylum*, ediz. Boissonade, Lipsia 1820 pag. 6 Ecco le parole di Proclo: ὁ γάρ Ἐπίκουρος ἔλεγεν ὅτι οὐχὶ ἐπιστημόνως οὗτοι ἔθεντο τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ φυσικῶς κινούμενοι, ὡς οἱ βήσσοντες καὶ πταίροντες καὶ μυκώμενοι καὶ θλακτοῦντες καὶ στενάζοντες.

generatesi nella trattazione di quello, risentirono le speculazioni riguardanti la natura di questo e così noi vediamo, per esempio, gli scettici domandarsi: Se le cose non si possono conoscere, a che servono i segni con cui noi le fissiamo, le affermiamo e le comunichiamo ? [1]). Come si vede siamo qui ancora in presenza dell' antico scetticismo del vecchio Gorgia, che per opporsi alle dottrine eleatiche sosteneva appunto che l' essere non esiste, che anche se esistesse non sarebbe conoscibile, giacchè dovrebbe essere una cosa sola col pensiero, nel quale caso sarebbe impossibile l' errore; anche se fosse conoscibile, esso non sarebbe insegnabile, giacchè lo si dovrebbe insegnare con segni, i quali potrebbero avere valore diverso da uomo ad uomo; per evitare ciò bisognerebbe conoscere prima con qual segno si vuol intendere l' essere, il che suppone già ciò che si deve fare.

Un argomento per lo scetticismo, così apertamente professato da Pirrone, e poi da Enosidemo e da Sesto Empirico, era la diversa soluzione data del problema dei segni dal pensiero contemporaneo di Epicuro e degli Stoici [2]). Epicuro concepiva il segno e quindi la parola come qualche cosa di eminentemente sensibile, gli Stoici invece, come si è visto, ponendone l' essenza nel λεκτόν, specie intel-

1) Cfr: A. Ed. Chaignet, op. cit. pag. 512, 513.

2) Ricordiamo che già per lo scetticismo sofistico erano stato argomento le diverse soluzioni date del problema cosmologico e cosmogonico dal pensiero precedente degli Ionici, Eleatici, Pitagorici e Meccanisti.

ligibile intermedia tra l' oggetto ed il soggetto, la concepivano come qualche cosa di intelligibile. Quale di quelle due teorie così inconciliabili e contrarie contiene la verità ? [1]). Per accettare l' insegnamento di Epicuro, bisognerebbe prima in linea pregiudiziale, dice Sesto Empirico [2]), dimostrare che i sensi sono infallibili ; ciò è senza dubbio ammesso da Epicuro, ma è negato in modo assoluto da Democrito, dice ancora Sesto Empirico, e prima di lui, aggiungiamo noi; da Eraclito. Ammettiamo pure che i sensi non ci ingannino, resta sempre insoluta la domanda : per quale ragione noi adotteremo per questo e per quel segno, e quindi per questa o per quella parola, questo o quel significato e non un altro ? [3]).

Riguardo poi alla dottrina stoica, gli scettici avevano buon gioco nel dire che proprio non ci sono argomenti sufficienti per decidere se i λεκτά veramente esistono ; d' altra parte per poter arrivare a saperlo bisogna pur ancora usare di prove, che in fondo si appoggiano ancora sull' interpretazione di segni : siamo adunque in un circolo vizioso, di cui gli Stoici hanno avuto il torto di non accorgersi [4]). Quale è adunque la conclusione ? La conclusione si è che anche rispetto alla questione dei segni e quindi del linguaggio bisogna essere agnostici, sospendere

1) Cfr. SEXT. EMP, *Math.* VIII. 177.
2) SEXT. EMP, *Math.* VIII, 293.
3) SEXT. EMP, *Math.* VIII 201.
4) SEXT. EMP, *Math.* VIII. 261.

cioè il nostro giudizio, non potendo noi in modo alcuno formularne uno qualsiasi [1]).

Anche nello scetticismo della media e della nuova Academia di Arcesilao e di Carneade non meno fortemente si attaccò qualsiasi soluzione positiva del problema gnoseologico e per ciò stesso qualsiasi speculazione sul linguaggio, che con quello avesse relazione alcuna. Poteva pur Carneade, come dice Cicerone [2]), rinnovare l' antica distinzione di Eraclito tra una conoscenza perfetta ed assoluta ed una conoscenza inferiore e relativa, ma soggiungendo che questa solo è concessa all' uomo, che perciò si deve solo accontentare della probabilità, non già della certezza, svisava il concetto di Eraclito, che la prima delle due conoscenze credeva per lo meno possibile al sapiente e senza dubbio dava origine a dottrine, a cui, secondo Cicerone stesso [3]) , non mai avrebbe dovuto esser rivolta la gioventù.

Vero si è che Filone di Larissa, rifacendosi più direttamente, come dice Cicerone [4]), all' insegnamento platonico, appena dopo Carneade tenta di salvare qualche punto fisso nella conoscenza, ma ormai l' indirizzo scettico eclettico aveva già pervaso ogni fremito di pensiero : gli Stoici andavano rabberciando le loro dottrine con materiali presi qua e là cam-

---

1) Ἀνάγκῃ καὶ ἡμᾶς ἐποχῇ μένειν, dice in proposito Sesto Empirico (*Math*, VIII 259).

2) CICERONE, *Acad. Pr.* 2. 30 e 31.

3) CICERONE, *De republica* III. 16.

4) CICERONE, *Acad. Post.* I, 4 e III, 18.

biandone solo i nomi [1]), altri, insofferenti forse del presente, si diedero allo studio delle fonti, dei monumenti originali del passato, specialmente di Platone e di Aristotele, donde la frase di Seneca: *Quae philosophia fuit, philologia est facta* [2]); i Peripatetici eclettici, forse meglio che i Platonici, tennero un po' alto il vessillo della speculazione specialmente per ciò che riguarda il problema appunto gnoseologico e le questioni logiche [3]). Sulla questione, per esempio, delle dieci categorie aristoteliche, dagli Stoici, com' è noto, ridotte a cinque [4]), si accese forte disputa tra Alessandro Afrodisiaco, di cui purtroppo sono andati perduti i commentarii al *De Interpretatione* di Aristotele [5]), del quale però Andronico di Rodi, capo della scuola esegetico-eclettico-peripatetica negava l' autenticità [6]), Eustazio, Ermino, Aspasio ed altri peripatetici eclettici e più tardi Porfirio, credendo alcuni che le categorie riguardano solamente le parole (περὶ φωνῶν), mentre altri, Porfirio per esempio, sostenevano che esse riguardavano vere nozioni prime dello spirito. Si tratta qui del primo sviluppo della famosa contesa tra Nominalisti e Realisti, a proposito della quale vale la pena di ricordare come già Ermino giudi-

---

1) Tale è l' accusa che Pisone, il quale personifica i Peripatetici nel « *De Finibus* » di Cicerone, fa appunto agli Stoici (*DeFin.* V. 25).

2) Cfr. A. Ed. Chaignet, op. cit. Vol. III, Paris 1890, pag. 85.

3) A. Ed. Chaignet, op. cit. pag. 222.

4) Cfr. C. Prantl, op. cit. Vol. I, pag. 426 e sgg.

5) C. Prantl, op. cit. Vol. I, pag. 621.

6) C. Prantl, op. cit. Vol. I, pag. 547.

cava che le categorie hanno rapporto alle cose, giacchè le parole non sono mai vuote, e sono sempre dette intorno alle cose [1]).

Ciò che però maggiormente interessa il nostro argomento è l'interpretazione che Ermino stesso dava di quel passo al principio del *De Interpretatione* di Aristotele, in cui si dice che i fenomeni psichici, che sono espressi dal linguaggio, sono identici presso tutti: ecco il passo [2]): ἐστί μέν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. . . ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς. È evidente, secondo Ammonio [3]), quale sia il senso di tali parole: Aristotele cioè stabilisce da una parte che le lettere e le parole non essendo identiche presso tutti gli uomini sono frutto, come simboli delle affezioni umane, di una convenzione (θέσις), mentre le idee e le cose essendo identiche per tutti sono l' opera della natura (φύσις). Ermino pare contesti anche tale uguaglianza degli stati di coscienza in tutti gli uomini, giacchè ponendo nel testo greco al posto dell' ossitono ταὐτὰ il perispomeno τᾶυτα viene a dire che le parole sono bensì note dell' affezioni dell' animo, le quali, se si trovano in tutti, non sono in tutti iden-

1) Notiamo che tale opinione di Ermino, che si legge negli scolî anonimi di Aristotele, è contradetta da quanto Porfirio dice che Ermino pensava intorno alla questione appunto delle categorie, le quali non sarebbero già i generi primi e più universali degli esseri naturali e le differenze prime e fondamentali dei termini, ma piuttosto le attribuzioni verbali proprie a ciascun genere di esseri reali (Cfr. A. ED. CHAIGNET, op. cit. pag. 222).

2) ARISTOTELE, *De Interp.* 16. 2.

3) AMMONIO, *Sch. Arist.*. 101, b. 1-12 (Cfr. A. ED. CHAIGNET, op. cit. pag. 223).

tiche, perchè identico è il solo fatto del trovarsi di esse in ognuno [1]).

Del già citato Alessandro Afrodisiaco è pur importante per noi oltre che la distinzione del linguaggio interno (νοούμενον), che solo apparentemente richiama il λεκτόν degli Stoici e che è piuttosto un'altra anticipazione del *sermo interior* degli Scolastici, del linguaggio espresso (ἐκφωνούμενον), e del linguaggio scritto (γραφόμενον), di cui il terzo è simbolo del secondo, come questo è del primo [2]), anche la dottrina sulla parola, dottrina che già nei tempi antichi Ammonio svisava, dicendo negli scolii ad Aristotele [3]) che Alessandro sosteneva essere l' origine del linguaggio esclusivamente naturale e spontanea.

È evidente che tale opinione era troppo contraria agli insegnamenti in proposito di Aristotele, perchè potesse essere professata da chi nei tempi antichi fu dello Stagirita l'interprete più fedele, tanto da essere chiamato un secondo Aristotele ; ed infatti leggendo il « *De Anima* » dell' Afrodisiaco vediamo che egli la pensava ben diversamente da quanto asserisce Ammonio : la parola come suono, egli dice, è una specie di rumore prodotto dall'animale in quanto animale, cioè il suono prodotto in seguito ad una rappresentazione qualunque o di una eccitazione qualsiasi, giacchè tutto ciò che l' animale fa in quanto animale è il risultato di una rappresentazione (φαντασία) o di

1) Cfr. ZELLER, op. cit. Tomo IV. pag. 700.
2) PRANTL, op cit pag. 548.
3) AMMONIO, *Sch. Arist* 103 b 23.

un'eccitazione interna istintiva (ὁρμή.) La natura adunque ci ha fatto capaci di stabilire le parole, d' imporre nomi alle cose, ma il rapporto tra i vocaboli e le cose non è già opera della natura, ma bensì il risultato di una convenzione. Il linguaggio non è già innato ciò che è innato è la facoltà speciale che lo crea [1]). Se i risultati fossero il risultato della natura, tutti gli uomini avrebbero lo stesso linguaggio, e l' ordine, con cui per formare le parole i suoni elementari si succedono e si raggruppano, sarebbe dappertutto identico [2]). Ora i fatti provano che così non è, e che la differenza nell' ordine del raggruppamento dei suoni elementari e delle sillabe costituisce una delle differenze profonde, se non la sola, delle lingue [3]).

Poco prima ed attorno ad Alessandro di Afrodisia ben poco noi abbiamo che meriti di essere ricordato a proposito del nostro argomento ; quando noi infatti ricordassimo l' opinione di Apuleio sull' *oratio pronunciabilis*, che forse più del λεκτός stoico richiama il λόγος ἀποφαντικός dei commentatori aristotelici [4]), le dieci categorie, corrispondenti alle dieci parti del discorso, escogitate dal neopitagorico Nicomaco di Geraso [5]), le sottili distinzioni di ca-

1) Come si vede, abbiamo qui un'anticipazione non solo di quanto la Scolastica ha pensato intorno ali' origine appunto del linguaggio, ma di quanto più tardi ancora Cartesio ed il Leibniz diranno della facoltà conoscitiva dello spirito umano in genere.

2) Abbiamo già visto che questa era un' obiezione fatta anche agli Epicurei.

3) Cfr. A. Ed. Chaignet, op. cit. pag. 255.

4) Prantl, op. cit. Vol I, pag. 580.

5) Per ottenere queste 10 parti del discorso Nicomaco ed i Pitagorici vi facevano entrare il nome appellativo (προσηγορία) e la particella espletiva (παρὰ πλήρωμα), Cfr. Chaignet, op. cit. pag. 305.

rattere tutt' affatto estrinseco fatte da Boeto tra vocaboli tautonomi ed eteronomi, di cui i primi erano suddivisi in omonimi e sinonimi, ed i secondi in eteronomi in senso stretto, ed in polionimi e paronimi [1]), e quando noi aggiungessimo quanto poco originali si sieno in genere mostrati i Romani anche a proposito della filosofia del linguaggio, noi avremo detto tutto quanto ci può interessare. È vero che Cicerone come già prima Varrone [2]), e Quintiliano dopo [3]), in parecchi luoghi parla della dialettica e de' suoi uffici [4]), è vero che egli, come anche Quintiliano [5]), riconosce tutta l' importanza dell' etimologizzare per la definizione perchè *ex vi nominis argumentum elicitur* [6]), ma una vera dottrina sul linguaggio noi possiamo ben dire che il genio romano non ha saputo darci in modo alcuno, mentre la coscienza religiosa popolare, come al solito, interpretò anche il fatto del linguaggio come opera degli Dei e specialmente di Mercurio [7]).

Dalle scuole eclettiche, di cui abbiamo testè fatto parola, passiamo ora a far rapido accenno a quanto

---

1) PRANTL, op. cit. pag. 547.

2) Cfr. su Varrone ISIDORO, *Origines*, II. 23.

3) QUINTILIANO, *Inst.* XII. 2.

4) Cfr. CICERONE, *Brutus* 417 ; *Acad* II 58 ; *Top.* II 6 ; *De Orat.* II, 38 ; *De Finibus* I, 7, 22.

5) QUINTILIANO, *Inst.* I, 6, 26 ; V, 10. 58.

6) CICERONE, *Top.* VIII, 35 ; e *Acad.* II. 18, 56. Cfr. PRANTL, op. pag. 517.

7) Cfr. S. AGOSTINO, *De Civit Dei*, VII, 14, e ZELLER. op. cit. IV-67. Tutte le favole intessute nell' antichità classica per spiegare l' origine del linguaggio si trovano lucidamente riassunte dal Vico (VICO, *Scienza nova*, ed. cit. pag. 261 e 293 e sgg.).

in relazione al nostro argomento hanno pensato e Filone ed il Neoplatonismo. Di Filone è inutile che noi richiamiamo la soluzione mistico - razionalistica data da lui al problema gnoseologico, solo ricordiamo come il medesimo ammettesse nell' anima due parti, l' una irrazionale, e muta (ἄλογον), l' altra invece razionale e dotata di voce (φωνηέν), anche quella però concorre alla formazione del linguaggio nella sua parte fisiològica, in quanto questa è funzione della vita : il vero principio però della parola è data dallo spirito, perchè il linguaggio non è già solo un suono, ma sibbene è un suono a cui si connette un pensiero che si vuol comunicare agli altri, e che talvolta esce incoscientemente come nelle esclamazioni [1]). In virtù di tal privilegio l' uomo impone lui stesso i nomi alle cose, il che fa nel medesimo istante in cui le concepisce nella loro natura, nella loro essenza e nelle loro proprietà. Perciò la concezione delle cose si confonde per così dire, o per lo meno è intimamente legata alla parola, e quindi, conclude Filone, rinnovando un pensiero degli Stoici e di Epicuro, a cui però egli è giunto per vie ben diverse, il linguaggio esprime esattissimamente le cose e le loro proprietà specifiche [2]).

---

1) Abbiamo già visto che anche Aristotele dava importanza speciale alle esclamazioni, le quali dal Vico furono poi considerate come una delle manifestazioni prime del linguaggio umano (GIAMBATTISTA VICO, op. cit. pag. 289).

2) Le dottrine suesposte di Filone sono da lui svolte nell' opera sua : *De mundi opificio ;* la conclusione riportata suona così in Filone : ἐμφαινοῦσα τὰς τῶν ὑποκειμένων ἰδιότητας ἅμα λεχθῆναι τε καὶ νοηθῆναι, Cfr. A. ED. CHAIGNET Vol. III. op. cit. pag. 467.

Per ciò che riguarda il Neoplatonismo, diciamo subito che grandissima fu l' importanza che ebbe specialmente Porfirio in tutta l' età di mezzo, dovuta in gran parte alla traduzione che della sua : Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας. detta anche, περὶ πέντε φωνῶν [1]), fece Boezio : d' altra parte è noto che la famosa lotta così lungamente contesa, come vedremo più avanti, nel M. E. fra Nominalisti, Realisti e Concettualisti storicamente prese origine diretta da un passo appunto di tale opera, in cui Porfirio si era accontentato di porre i termini del problema, senza per nulla indugiarsi e risolverlo. Orbene anche a proposito della questione del linguaggio il grande scolaro di Plotino esercitò poscia una grande influenza, prima di tutto perchè per opera sua si rinsaldò definitivamente il contatto già stabilito da Aristotele e dagli Stoici tra filosofia del linguaggio e le disquisizioni logiche, avendo egli considerato lo studio dell' « *Organon* » di Aristotele come un' introduzione necessaria alla filosofia di Platone, in secondo luogo perchè avendo egli nella questione sopra i rapporti del linguaggio scritto ed orale col pensiero dato un grande peso alla percezione interna già preformata dei concetti, sì da stabilire, come dice Boezio [2]), tre specie di discorsi od orazioni, *una*

---

1) Le cinque voci, di cui parla Porfirio, e che ebbero poi tanto seguito nella storia della logica (e per convincersene basterebbe pensare alla grande importanza che ad esse dà Marciano Cappella nella sua « *Artes liberales* ») sono : *genus, forma, differenta, accidens, proprium* (cfr. C. PRANTL, op. cit. Vol, I pag, 674.).

2) BOEZIO, *De Interpret* II, 12.

quae litteris continetur, secunda quae verbis ac nominibus personat, tertia quam mentis evolvit intellectus, diede luogo in modo diretto a quella concezione della « *lux interior* » di cui parla S. Agostino, la quale a poco a poco si trasformò nel *sermo interior* di alcuni Padri e degli Scolastici.

Dopo Porfirio ed i suoi seguaci più nulla abbiamo nella filosofia antica ellenica, che valga la pena di essere ricordato: la logica s' andò man mano impaludando nel puro campo formale, e se ancora si continuò degli ultimi commentatori di Aristotele a discutere intorno alle distinzioni di ὅρος φάσις. ὄνομα. ῥῆμα. [2]), lo si fece in modo che nessuna scintilla di pensiero rigeneratore e costruttore brillasse e si tramutasse alla sua volta in impulso per speculazioni ulteriori. Solo Giamblico continuò a sostenere l' origine naturale ed il significato necessario dei vocaboli, mostrandosi anche in ciò seguace di Platone e di Filone, e contro Aristotele, la di cui teoria sulla significazione *ad placitum* delle parole era stata in tempi a Giamblico più vicini ripresa e sostenuta da Galeno [2]).

Ormai il Cristianesimo e come religione e come fatto sociale aveva gettato nella sfera del pensiero riflesso nuovi fermenti di speculazioni e di vita. Tolto di mezzo ormai il tentativo di Filone di congiunzione del pensiero ellenico col Giu-

---

1) PRANTL. op. cit. Voi. I. pag. 651.

2) Cfr. in proposito GIAMBATTISTA VICO, *Principii di scienza nova* ed. cit. pag. 259 e 276.

daismo, e più tardi lo sforzo del Gnosticismo a che tale congiunzione si facesse col Cristianesimo, il pensiero cristiano a poco a poco si eresse libero e fiero per contendere le posizioni occupate ancora da Scettici, Eclettici, Neopitagorici e Neoplatonici; in ciò esso riuscì a qual prezzo e con quel vantaggio di contenuto lo vedremo, sempre a pro' del nostro argomento, più avanti.

PARTE II

La filosofia del linguaggio nella Patristica

Capitolo III.

La filosofia del linguaggio nella Patristica in rapporto al problema storico delle origini

Sommario: Motivi generali e particolari per cui una vera filosofia del linguaggio non si è svolta nella Patristica. — La questione storica della lingua primitiva quale fu posta dai Padri. — L' opinione della priorità della lingua ebraica ed argomenti pro e contro la medesima. — La questione dell' origine divina ed umana del linguaggio. — Soluzione platonica - stoica del problema sulla natura della parola. — Come fu spiegato l' intervento divino nella produzione del discorso umano. — Contesa tra Eunomio e Gregorio di Nissa.

Ben profonde sono le distinzioni tra Patristica e Scolastica, come profonda è la differenza tra la tattica di chi sta per conquistare un paese nemico, e quella di chi cerca di organizzare secondo ogni ordine civile e politico le conquiste fatte. La Patristica infatti, ben diversamente dalla Scolastica, di cui avremo occasione di parlare più avanti, ha anzitutto, come ben dimostra il Wulf [1]), un carattere frammentario, appunto perchè i suoi atteggiamenti sono determinati dalle diverse contingenze di tempo di luogo, di minaccia, di offesa e di difesa, in cui essa si trovava. Mostrare quale sia il dogma, difen-

---

1) M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 2. ediz Lonvain 1905, pag. 93.

derlo da ogni attacco dell' eresia, o da ogni compromesso col Giudaismo e col Paganesimo, conservare in mezzo a divergenze pericolose l' unità di disciplina nel governo della Chiesa, ecco gli scopi di quei primi scrittori del Cristianesimo, i quali perciò la filosofia posero senz' altro al servizio del dogma, non solo in relazione al primato della dogmatica sul pensiero riflesso, dovuto al primato della rivelazione sulla ragione, ma anche per lo scopo di trarre da quella unicamente i soccorsi e gli appoggi per la migliore spiegazione ed accettazione di questo.

È evidente che così essendo le cose non ci poteva essere unità nello svolgimento di tutta la Patristica; manca infatti della medesima una sintesi filosofica, come invece più tardi si ebbe e potente una sintesi filosofica scolastica; si posero, è vero, allora alcuni principii, che diventarono tosto e si perpetuarono poscia come il centro di ogni palpito di speculazione cristiana, le differenze nella quale furono in rapporto appunto alla lontananza maggiore o minore da quel centro; ci furono inoltre argomenti che quasi da tutti in quei primi secoli di fervore e di lotta furono trattati con abbastanza coerenza ed uniformità di deduzioni, ma anche tale coerenza, oltre che dai rapporti inevitabili che esistono ed esisteranno sempre tra un certo numero di questioni religiose ed alcune esigenze della filosofia, era determinata da una non minore coerenza nell' attacco e nell' offesa da parte dei nemici ed interni ed esterni della nova religione di Cristo.

È per questo che la scelta degli argomenti tanto negli apologisti quanto nelle prime scuole cristiane di Occidente ed Oriente è il più delle volte indipendente dagli autori, i quali li trovavano, per così dire, belli e preparati dalle movenze dei nemici, che per un elementare principio di tattica non si potevano lasciar senza risposta. E le risposte venivano infatti, pronte, rigide, veementi e contro il Paganesimo, che, agonizzando nella sua configurazione ideale tentava negli aneliti dell' agonia gli ultimi sforzi per non morire del tutto, e contro il Gnosticismo, che, come protesta della religione, della scienza e della filosofia del mondo pagano contro l' universalità della fede e della morale, contro l' uguaglianza dei doveri e dei diritti per tutti gli uomini promulgati dal Cristo e da suoi seguaci, tentò appunto di strozzare il Cristianesimo nella sua povera culla, e contro tutte le altre eresie, che in ogni parte del mondo cercavano rompere quell' unità di disciplina e di pensiero, da cui solo poteva derivare il trionfo completo.

E si noti contrasto delle cose : il fermento primo di sì aspra per quanto naturale opposizione al Cristianesimo stava in gran parte nella tradizione del pensiero filosofico antico , specialmente platonico e neoplatonico ; orbene anche la Patristica, che si svolse appunto in un tale periodo di civilizzazione così imbevuto di idee greche, all' influenza di queste non potè sfuggire, pur tentando essa co' suoi rappresentanti migliori e specialmente cogli spiriti magni della scuola catechistica di Alessandria Clemente ed Origene e poscia con S. Agostino di indirizzare

tanto tesoro di sapienza antica verso i nuovi destini indicati da Cristo, e da quanti il suo pensiero avevano per i primi interpretato e spiegato.

Potevan ben e Lattanzio [1]) e Tertulliano [2]) colla rigidità e l' esclusività del loro pensiero opporsi a tutto ciò, e maledire quasi l' antica filosofia greca; questa pigliava non di meno la sua vendetta allegra, perchè di essa era ormai impregnata l' aria tutta che si respirava, di essa ormai parlava qualsiasi palpito di vita, avendo essa ormai segnato quelle traiettorie, che qualsiasi speculazione riflessa per esser e rimaner tale doveva per forza seguire.

Or così stando le cose, come si presenta a noi la Patristica in rapporto alla questione che ci riguarda, e cioè in rapporto alla filosofia del linguaggio? Per rispondere a tale domanda dobbiamo anzitutto considerare il fatto che essa era per nulla di natura tale da richiamare a sè le menti dei primi scrittori e pensatori cristiani, perchè nessuna insidia vi si annidava, che il Paganesimo potesse offrire a propria difesa contro il Cristianesimo, e nessun pericolo a cui questo si dovesse opporre. Giá lo si è detto, la Patristica nel suo svolgimento non fu in gran parte, e specialmente nei primissimi secoli, che un ininterrotto gioco di controtattica contro gli assalti dei propri nemici, siccome questi dall' argo-

---

1) LATTANZIO, *Divinae institutiones*, Libro III, cap. 21, 22 (MIGNE, *Pat. Lat.* VI pag. 417).

2) Tertulliano, per esempio, chiamava Platone: *omnium haereticorum condimentarium* (Cfr. TERTULLIANO, *De anima* cap. 23 (MIGNE *Pat. Pat.* II, pag. 729).

mento del linguaggio ben poco vantaggio alla propria causa potevano trarre, di esso non usarono, e su esso perciò la Patristica ben poco ebbe a che pensare e decidere.

D' altra parte badiamo bene: in fondo in fondo nell' economia del sapere antico le ricerche riguardanti il linguaggio non erano speculazioni, diremo così, di prima necessità, ma sebbene speculazioni quasi di lusso. Solo con Platone esse assunsero un' importanza maggiore di quello che per sè potevano avere, perchè fatte allo scopo evidente di rendere più lucida e tersa la soluzione del problema gnoseologico; dopo di lui, dopo gli accenni troppo fugaci di Aristotele ed accanto alle tendenze troppo astratte degli Stoici, esse ebbero una sviluppo originale con Epicuro, ed i suoi, ma Epicuro ed i suoi furono come i grandi scomunicati dell' Ellenismo, e la congiura del silenzio, che tanto presto travolse, per esempio, Lucrezio, durò anche più tardi nei secoli. Dopo Epicuro la questione del linguaggio troppo supinamente unì il proprio destino con quello della logica e della grammatica.

Ora è evidente che non di logicà o di grammatica potevano discutere quei primi scrittori cristiani, che la propria fede, condivisa con tutto l' entusiasmo e con tutto il candore compatibile coll' anima umana, vedevano offesa in nome di speculazioni ben più profonde e feconde! È per questo che mentre la Patristica ha trattato, per esempio, dei demoni, del λόγος. del πνεῦμα. per non parlare che di argomenti speciali, appunto perchè la diversa interpretazione

data sopra tali questioni dai filosofi non cristiani passati e contemporanei potevano in modo immediato essere d' ostacolo all' ortodossia, ed impulso all' eresia, non ha trattato se non incidentalmente del linguaggio, appunto, perchè nessuno effetto d'ordine pratico sarebbe da una tale discussione derivato.

In base ai tali motivi finora ricordati ben possiamo dire che per gli scrittori di quei primi secoli di nuovo fervore religioso e sociale, dato che tanto sottile era il filo della tradizione classica sui problemi linguistici, il linguaggio doveva in un certo senso apparire un' altra volta così stretto e compenetrato alle cose ed ai concetti da non poterlo considerare astrattamente come un mero segno estrinseco, del quale vi fosse da dire chi l' avesse inventato e come altri l' apprendesse. Il D'Ovidio pensa che tale fossero le condizioni, in cui si trovava chi in modo così frammentario ed incerto del linguaggio ha parlato al principio del *Genesi* [1]), orbene qualche cosa di simile si può pensare anche per gli apologisti ed i primi Padri, i quali pure sempre si trovavano nelle condizioni di dover tendere a qualche cosa di ben più concreto di quel che fossero per se stesse le parole.

Si aggiunga poi che in relazione alle domande più facili ed elementari che la ricerca sul linguaggio poteva far sorgere, specialmente per ciò che riguarda la sua origine, già le Sante Scritture rispondevano in

1) D. Ovidio, op. cit. pag. 490.

modo che, per quanto magro ed incerto in se stesso metteva però in evidenza alcuni principii su cui l'accordo non mancò tosto a formarsi. Consideriamo per esempio ciò che si legge al principio del « *Genesi* » [1]), Dio avrebbe egli stesso imposto il nome alla luce (*yôm*) ed alle tenebre (*laylâh*). Ciò noi possiamo benissimo spiegare pensando, come dice il Minocchi [2]) che secondo la filosofia ingenua del linguaggio presso gli antichi popoli [3]) solevasi pensare e dire che il nome di una data cosa fosse non un' espressione relativa e soggettiva, come diremo noi, ma bensì una designazione della sua propria essenza: ognuno perciò degli antichi popoli era propenso ad affermare che la sola sua lingua fosse l' essenziale e precisa designazione delle cose e che invece le lingue d' altri popoli fossero altrettante designazioni del vero linguaggio, come per balbuzie. Il concetto di lingua barbara e di popolo barbaro, (alla lettera balbuziente), si riscontra infatti non meno tra i Greci ed i Latini che fra i Babilonesi e gli Ebrei [4]). E perciò che lo scrittore sacro si adatta all' esigenze popolari della scienza contemporanea, dicendo che Iddio stesso pose quei

---

1) *Genesi*, 1, 5.

2) S. MINOCCHI, *Genesi*, cap. 1 (*Studi Religiosi*, Gennaio - Febbraio 1907 pag. 8).

3) Osserviamo che ciò non avveniva solo nel pensiero dei popoli, l' origine divina del linguaggio abbiamo visto accennata anche nel « *Cratilo* » di Platone, in cui si afferma pure la naturalezza dei vocaboli, nel senso che essi esprimono la natura delle cose, come sostennero poscia anche ed Epicuro, e gli Stoici, e Filone.

4) Cfr. *Salmo* CXIV. 1.

nomi, di cui si è parlato. Evidentemente queste considerazioni, che potremmo in modo analogo ripetere anche per l' imposizione dei nomi fatti da Adamo, e per la confusione delle lingue avvenuta dopo la torre di Babele, non erano fatte dai primi scrittori cristiani, a tutt' altre cure rivolti, i quali perciò accettavano fedelmente e senza discutere o discutendo in modo tutt' affatto superficiale ed incidentalmente quanto la Scrittura diceva in proposito.

Anche più tardi, nei secoli cioè della Scolastica, come vedremo, il racconto biblico coi suoi tre punti fondamentali : l' esplicita affermazione cioè che la molteplicità degli idiomi fosse stato un castigo di Dio, e gli impliciti sottintesi che il parlare fosse una facoltà primaria ed immediata dell' uomo e che la favella prima fosse stata l' ebraica [1]), fu sempre il punto di partenza per la speculazione d' ordine linguistica, il che avvenne anche per Dante, che pur fu così ardito e geniale nelle sue dottrine sulla lingua.

Tali sono i principali motivi, per cui noi possiamo affermare non esservi stata una vera filosofia del linguaggio, nel vero ed esteso senso della parola, in tutto lo svolgimento della Patristica ; spunti però qua e là di essa non mancarono, rapidi accenni a speculazioni, che, approfondite, avrebbero a quella per la strada maestra condotto, non sono rari, il che cercheremo appunto di dimostrare, per quanto ci sarà possibile, in questa parte del nostro lavoro.

---

1) Cfr. in proposito FR. OVIDIO, op. cit. pag. 492.

Il primo accenno alla questione del linguaggio in scrittori cristiani possiamo trovare in Clemente Alessandrino, che nato al principio del III secolo d. C. e successo a Panteno nella direzione della gloriosissima scuola di Alessandria, centro allora della scienza cosmopolita, ne' suoi otto libri degli *Stromati* espose la dottrina di Cristo in relazione al pensiero filosofico antico e contemporaneo pagano, verso il quale pur tanta deferenza egli, come in genere tutti della sua scuola, nutriva. Comincia egli in un passo di quelli a stabilire il numero delle lingue a 72 contrariamente a quanto altri storici, appoggiandosi su un passo del « *Genesi* » [1]), affermavano portandolo a 75 [2]). Parla egli poi dei dialetti della Grecia, l' attico, l' ionico, il dorico, l' eolico, ed un quinto comune a tutti, accenna all' opinione di alcuni Greci, tra cui ricorda Platone, del quale più avanti cita espressamemte il *Cratilo*, che anche gli Dei avessero un loro dialetto speciale, deducendo ciò dai responsi da quelli dati nei sogni e negli oracoli [3]) ; tocca del bisogno d' ordine biologico che spinge gli animali a manifestare con segni gli stati loro interni, sì da poter essi avere aiuto da quelli della medesima specie ; rifacendosi poi infine in modo evidente a quanto Cicerone afferma in uno dei primi capi del libro primo delle *Tu-*

1) Cfr. *Genesi*, XLVI. 27.

2) CLEMENTE, ALES., *Stromatum*, I, 21 (MIGNE, P. G. VIII pag. 878 e sgg.).

3) Quest' opinione del linguaggio degli Dei ritorna anche nel Vico nella sua triplice divisione del linguaggio in lingua degli Dei, degli eroi, o degli uomini, divisione che corrisponde alla sua tripartizione della storia in genere. (Cfr. VICO, op. cit. pag. 267 e sgg.).

sculane che gli uomini primitivi, perchè più vicini in ordine alla divinità, da questa furono maggiormente illuminati su alcune verità fondamentali, espone Clemente l' opinione, convalidata anche questa volta da quanto Platone dice nel *Cratilo*, a proposito dei nomi πῦρ e κύνες [1]), che i dialetti barbari sono γενικαί, e che in essi i nomi sono posti veramente da natura (φύσει).

Tali sono in breve gli accenni al linguaggio fatti da Clemente Alessandrino, accenni che meritano da parte nostra che vi indugiamo sopra alquanto, perchè essi ci daranno modo di esporre nel modo più sistematico possibile ciò che per se stesso nessun ordine avrebbe.

Anzitutto a proposito di quanto afferma Clemente in relazione alle 72 lingue, diciamo che esso rappresenta uno dei punti comuni della Patristica, per quanto diverso fosse il motivo, per cui quel numero era giustificato. Alcuni, appoggiandosi su parecchi luoghi delle Scritture, lo traevano dalle 72 genti in cui era diviso il mondo, a cui sarebbero stati dati come protettori altrettanti angeli [2]), altri lo traevano dal numero dei figli di Giacobbe, che entrarono in Egitto [3]). S. Epifanio invece lo derivava dal numero di quelli che tentarono di costruire la torre di Babilonia [4]), S. Isidoro lo metteva in rela-

1) *Cratilo* 410 A. B.

2) Le stirpi erano appunto 72, 32 discendenti da Cam, 15 da Sem, 25 da Iaphet (Cfr. S. EPIPHANII, *Adv. Haer* Lib I, 3. (MIGNE, *P. G.* XLI, pag. 674).

3) Cfr. *Deutoronomio* XXXII. 8.

4) S. EPIPHANII op. cit. Lib, I, 1-4 in MIGNE, P. G. XLI pag. 186.

zione al numero dei seniori, *super quos cecidit spiritus Dei* [1]): alcuni finalmente lo ponevano in rapporto alle 72 generazioni che, secondo S. Luca, sarebbero intercorse tra Adamo e Cristo [2]). Comunque sia di ciò, il fatto si è che il racconto biblico della torre babilonica fu nella Patristica accettato e tramandato così com' è; S. Agostino lo amplificò con particolari angelologici [3]), altri particolari vi aggiunse più tardi S. Prospero d' Aquitania [4]), Teodoreto di Ciro lo pose a fondamento delle sue teorie sull' origine delle lingue [5]), S. Giovanni Crisostomo lo accettò per proclamare formalmente la monogenesi del linguaggio [6]), di cui del resto nessuno allora non ha mai dubitato: mentre d' altra parte esso si tramutò in argomento per la glorificazione dell' opera di Cristo. S. Massimo [7]), per esempio, mette in rapporto la divisione delle lingue col ricongiungimento di tutte le genti fatto per mezzo della parola divina di Cristo, e col miracolo di cui si parla negli Atti degli Apotoli [8]) della discesa dello Spirito Santo, per cui gli Apostoli *coeperunt loqui alüs linguis prout Spiri-*

---

1) Cfr S. CLEMENTE, *Stromatum*, Lib. I cap. XXI, nota (MIGNE P. G. VIII pag. 879).

2) S. IRENEO, *Adversus Haereses*, Lib. III, cap. 23.

3) S. AGOSTINO, *De Civit. Dei*, XVI. 5.

4) S PROSPERI AQUITANI, *De vocatione omnium gentium*, Lib. II cap. 14 (in MIGNE, *P. L.* LI, pag. 699.

5) THEODORETI, *Quaest. in Genesim* (in MIGNE *P. G.* LXXX pag. 166).

6) S. GIOVANNI, CRISOSTOMO, *Doemones non gubernare mundum*, *Homil.*, I. cap. 2 (in MIGNE, *Patrologia Graeca*, XLIX pag. 256).

7) S. MAXIMI TAUR., *Sermo*, 4 (in MIGNE, *P. L.* LVIII pag. 636,

8) *Atti Apost.* II, 2-4.

tus dabat eloqui illis. Anche S. Cirillo Alessandrino [1]) insiste sopra una tale relazione, per la quale così anche il fatto della diversità delle lingue assumeva un carattere religioso a maggior gloria dell' opera redentrice ed unificatrice di Cristo e de' suoi discepoli [2]).

Col racconto biblico della confusione delle lingue, conseguenza della superbia degli uomini, andava per i Padri congiunta la questione della lingua primitiva. Quale cioè dei linguaggi umani era stato il primo ad esser parlato dagli uomini? o per meglio dire, quale era stato il linguaggio di Adamo? Sulla credenza alla monogenesi delle lingue, non c' era dubbio [3]), tutto stava a vedere quale fra tutte le lingue si poteva dire l' originaria, e la risposta era facile; la lingua matrice era l'ebraica, cioè quella delle Sante Scritture, ciò è dichiarato esplicitamente da S. Gerolamo [4]), da S. Giovanni Crisostomo [5]), ed anche

---

1) S. CIRYLLI ALEXAND, *Comm. in Ioelem prophet*, l. XXXV (in MIGNE P. G. LXXI pag. 378).

2) Notiamo che i Padri, per meglio giustificare una tale relazione fra la dispersione delle lingue ed il potere miracoloso degli apostoli di parlare qualunque lingua, potevano far appello a parecchi passi delle scritture che di ciò contenevano accenni (Cfr. Isaia, XXVIII, II; Amos, VIII. 11, 12; Ezechiele III, 26; Psal. CXVII. 27; S. Paolo I Cor XIV, 22, 27, 31).

3) Per ciò che riguarda tale argomento anche noi col D' Ovidio (op. cit. pag. 506) crediamo che Dante stesso abbia pensato che l'azione diversificante che ha sulla lingua il suo diffondersi nello spazio non venne in campo che dopo la confusione babelica.

4) S. GEROLAMO, *Comm. in Soph.* cap. III (in MIGNE P. L. XXV. pag. 1384).

5) S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia* XXX *in Genesim* (MIGNE P. G. LIII. pag. 287).

da S. Agostino [1]), per quanto il giudizio di questo non sia dato in forma decisiva.

A tale opinione però se ne opposero nella tradizione patristica altre, quella, per esempio, di Teodoreto che sosteneva esser prima la siriaca ; Gregorio di Nissa, appoggiandosi su quanto si dice in un passo dei Salmi [2]), credeva che gli Ebrei abbiano cominciato a parlar l' ebraico solo dopo l' esodo dall' Egitto [3]), finalmente altri credevano che la lingua principe fosse l' aramaica [4]). Efremo di Siria aveva dunque ragione fin da' suoi tempi di dire che solo di alcuni Padri era l' opinione che la lingua matrice sia stata l' ebraica [5]).

Il curioso si è che le diverse risposte date al problema della « *Ursprache* » si appoggiavano tutte su ragioni etimologiche. Se per alcuni la lingua ebraica fu la prima, essa però non si chiamava originariamente, così non essendoci bisogno, è S. Agostino che parla [6]), di un nome speciale, esistendo alle origini una lingua sola ; fatta la divisione delle lingue, essa assunse quel suo nome da Eber, al tempo del quale si attuò appunto il grande delitto della torre di Babele ; dopo di lui la lingua ebrea si tramandò come qualchecosa di

---

1) S. Agostino, *De civitate Dei*, XVI. 11.

2) S. Gregorio Nisseno, *Contra Eunomium*, I, 12. (Migne, P. G. XLV, pag. 997).

3) *Salmi*, LXXX, 6.

4) Cfr. Guriel, *Elementa linguae chaldaicae*, Roma 1850, pag. 1 e sgg.

5) S. Ephremi, *App. Siriae*, I, 134.

6) S. Agostino, *De civitate Dei*, XVIII, 39; cfr. anche *De civ. Dei* XVI, 11.

sacro, tanto è vero, dice ancora S. Agostino, che Mosè dovette nominare alcuni che spiegassero al popolo tutto ciò che alla lingua ebraica apparteneva. Ora tutto ciò è negato da Teodoreto Siriaco, che, pieno l' animo delle nobili tradizioni della sua patria, in cui fin dal tempo di Alessandro Magno era penetrato il soffio della speculazione greca, e da cui uscirono più tardi le scintille prime, che illuminarono il sorgere della civiltà araba [1]), dice invece che i nomi delle Sante Scritture, come quelle di Adamo, Cam, etc. sono di origine prettameute siriaca, perchè siriaca era la lingua prima dei primi uomini : ed allora come si spiega l' origine della lingua ebraica ? Così : essa non è una lingua naturale, ma sibbene *doctrina et arte comparata*, non è φυσική, ma διδακτή, cioè Dio donò l' uso di essa a Mosè, che la ridusse come a lingua sacra per il codice delle leggi ; è per questo che Mosè, il grande legislatore, dovette istituire quelli che la sapessero spiegare, ed è a questo che si riferiscono le parole del salmista : *linguam quam non noverat, audivit.* Ed il nome di ebraica ? Anch' esso è di origine siriaca, giacchè non deriva già da Eber, ma sibbene dal fatto che Abramo uscendo dalla regione dei Caldei per andare in Palestina attraversò il fiume Eufrate, ora *ebra* in lingua siriaca vuol dire appunto colui che passa il fiume, di qui il nome di ebraico [2]).

---

1) Cfr. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris 1990, pag. 49.

2) Cfr. TEODORETI, *Quaest in Gen.* LXI (MIGNE, P. G. LXXX, pag. 166 e sgg.). Notiamo che l' interpretazione data da Teodoreto del nome

È evidente che causa prima di tali divergenze ed anche spiegazione di tali soluzioni così sempliciste del problema delle origini si deve rintracciare nel fatto che gli argomenti, su cui esse si appoggiavano, non potevano provar nulla, giacchè i nomi, nell' etimologie dei quali si cercavano, ed al principio del secolo XVII il Pererio ancora tale appoggio cercava [1]), gli appoggi per questa o quell' ipotesi, trovano il valore storico non tanto nel suono con cui sono espressi, quanto nel significato che hanno; quello infatti è senza dubbio qualche cosa di posteriore rispetto a questo, che è certamente qualchecosa di originario, come sarebbe del nome greco di *Pietro*, rispetto all' aramaico *Kêphâ*, cosi che sarebbe ingenuo parlar del Greco, come lingua originale, perchè nella traduzione greca nella Santa Scrittura vi è quel nome [2]).

Del resto a proposito di quanto sopra, ricordiamo che la Patristica si mostrò informata a cri-

---

Abramo è perfettamente diversa da quella di S. Pietro Crisologo (*Sermo* CLIV in MIGNE, P. G. LII, pag. 608). L' etimologizzare era del resto uso comune nella Patristica, come lo era stato nella filosofia greca. Etimologie strane, nè più nè meno di quello che erano state quelle di Platone nel *Cratilo*, di Varrone e di Cicerone, si trovano, per esempio, in S. Agostino (*Iovis* da *Jehova*, *Mercurius* da *medius currens*, *Proserpina* da *proserpendo* etc. cfr. *De Civ. Dei* VII. 14, VII. 20 etc.), nello pseudo S. Ambrogio nei commenti all' epistola di S. Paolo (MIGNE, P. L. XVII, pag. 49), nel già citato Pietro Crisologo (MIGNE, P. L. LII pag. 608 e sgg.) etc.

1) B. PERERII, *Comment. in Genesim*, Venetiis 1607, Tomo I, Lib. IV, pag. 203.

2) Cfr. F. DELITZSCH, *The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian Research*, London 1883, pag. 58.

teri ben più serii di quello che lo furono scrittori posteriori ad essa, di S. Filastro, per esempio, il quale espose l' opinione che, anche prima della confusione delle lingue, gli uomini parlavano parecchi linguaggi, coll' abilità però di capirli tutti, perchè *erat omnibus lingua et idem sermo, non quidem eorumdem vocabulorum usus, sed eadem hominum loquentium et audientium intelligentia* [1]). D' altra parte il Vico, parla di Giovanni ed Olao Magno che credevano lingua matrice la Gotica, e di Giovanni Goropio Beccano, che tale vanto concedeva alla favella cimbrica [2]) ; il Giesswein ci ricorda Andrea Kempe, il quale pieno di serietà opinava che Dio nell' Eden aveva parlato Svedese, Adamo il Danese, ed il serpente il Francese [3]), ed il De Rosny [4]) rammenta il Nae che credeva come lingua matrice quella della Polinesia, il Webb la Chinese, e l' Horwarth la Magiara, stranezze queste che ricordano quelle consimili degli antichi Egiziani, contro cui inveisce S. Agostino [5]), e quelle dei Greci, contro i quali sta l' invettiva di Taziano [6]).

Per quanto la Patristica abbia nel modo che abbiamo visto risolto il problema della « *Ursprache* »,

---

1) S. PHILASTRI, *De haeresibus*, Amburgo 1721, cap. 106, pag. 102. Cfr. anche CALMET, *De lingua primitiva et linguarum confusionem dissertatio*, in MIGNE, *Cursus Script. Sacrae*, V. 833.

2) GIAMBATTISTA VICO, op. cit. pag. 258.

3) GIESSWEIN, *Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft*, Freiburg in Breisgau, 1892, pag. 214. Cfr. anche D' OVIDIO, op. cit., pag. 507.

4) LEON DE ROSNY, *De l' origine du langage*, Paris 1879, pag. 22.

5) S. AGOSTINO, *De Civit Dei*, XVIII, 39. 40.

6) TATIANI, *Oratio adv. Graecos*. Cap. I, in MIGNE P. G. VII, pag. 806.

o lingua matrice, è chiaro che restava pur sempre aperto l' altra questione pur d' ordine storico : donde mai sia derivato all' uomo la possibilità del parlare, se cioè il linguaggio è opera naturale dell' uomo, o se piuttosto esso è un dono della natura divina. Era in altri termini dal lato formale il medesimo problema, che aveva tormentato anche l'anima ellenica ; diciamo dal lato formale, perchè, sotto l' aspetto della contenenza, di un elemento nuovo la Patristica si sentiva in obbligo di tener conto, dell' elemento cioè scritturale.

Prima di tutto i Padri, specialmente greci, si trovavano di fronte a quanto in proposito la speculazione greca già aveva escogitato. Origene infatti, dopo aver colle parole : λόγος βαθὺς καὶ ἀπόρρητος ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, anticipato in certo qual modo quanto molti secoli dopo dirà il Du-Bois-Reymond, essere cioè la questione del linguaggio uno dei sette enigmi del genere umano, viene a discorrere della teoria aristotelica che i nomi sono imposti *ex instituto* (συνθήκῃ). di quella degli Stoici che i nomi invece sieno per natura, *primis vocibus res ipsas, quibus sunt nomina, imitantibus*, e, degli Epicurei, secondo cui i nomi sono per natura nel senso che *primi homines quasdam voces de rebus ipsis temere ejectarunt* [1]). Come si vede anche in Origene si attuò quella parzialità nel giudicare delle teorie di Epicuro, tentando anch' egli di far passare

1) ORIGENE, *Adv. Celsum* Lib. I, cap. 24. (MIGNE P. G. Vol. II pag. 242).

l' antico filosofo come un semplice sostenitore dell' origine naturale del linguaggio, e dimenticando così tutta la seconda parte della dottrina di lui, già da noi considerata, parzialità che già abbiamo visto in Diogene d' Enoanda ed in Proclo. A voler esser giusti, dovremmo anzi dire che anche la prima parte della teorica epicurea sull' origine naturale del linguaggio, determinata dal bisogno d' ordine fisiologico e psicologico, si trova nella Patristica molto meglio riprodotta in Eusebio di Cesarea [1]), laddove riportando ed allargando un passo di Diodoro di Sicilia [2]) e forse avendo sott' occhio anche un altro passo analogo di Vitruvio [3]), oltre che i già citati di Lucrezio, viene efficacemente a descrivere lo stato fermo degli uomini primitivi con queste parole: *cumque vocem illi confusam primum et ab omni significatione vacuam effunderent, singulis paulatim vocibus articulata proferendis, signisque rerum quae occurrebant inter sese constitutis, notam eorum sibi omnium explicationem interpretationem fecisse. Jam vero quod coetus eiusmodi toti passim orbe conflarentur singulique voces prout cuique temere ac fortuito visum erat componerent, non eandem idcirco loquendi rationem cum universis communem fuisse. Atque hunc formae linguarum multiplices, primaeque illae hominum societates omnium parentes et capita gentium extiterunt.*

---

1) EUSEBII CAES, *Praep. Evang.* Lib I, cap. VII. (MIGNE P. G. XXI pag. 54).

2) DIOD. SIC., *Bibliot.*, *hist.* I, 8.

3) VITRUVIO, *De Architect.*, II, 1.

Del Cratilo platonico già abbiamo visto accenno nell' opera di Clemente Alessandrino, di esso qualche secolo dopo parlò ancora S. Teodoreto vescovo di Ciro, che di quello riporta ed approva alcune etimologie [1]), d' altra parte già si è ricordato [2]) come nella grammatica medievale sia rimasto il concetto dell' esilità dell' *i*, concetto che eminentemente platonico, come si è visto a suo lungo parlando appunto del *Cratilo*, trovò nell' età di mezzo la sua espressione più efficace in Isidoro di Siviglia [3]); possiamo dire però che un' esposizione chiara della teoria platonica del linguaggio nella Patristica non fu fatta, anche per la difficoltà enorme di trovare un filo conduttore in mezzo alle apparenti e reali contraddizioni di quel dialogo di Platone.

Chiara invece appare in Origene l' opinione di Celso, sul linguaggio solo che quegli, forse per ragione di polemica, pone questo tra gli aborriti Epicurei, [4]) mentre in realtà Celso fu uno di quei platonici eclettici o pitagorici che portarono in avanti gli insegnameati dell' Academia per un giro di tempo ben maggiore di quello che non abbia creduto Seneca [5]). Celso adunque, secondo Origene, credeva, ed in questo si mostrava piuttosto aristotelico che platonico, *nil referre Iupiter dicas an*

---

1) THEODORETI EPIS., *Graec. affect.* Cap. III. (MIGNE P. G. LXXXIII, pag. 863 e 875).

2) Cfr. del nostro lavoro. Cap. I. pag. 19.

3) ISIDORO, *Orig.*, I, 4. 17.

4) Cfr. A. ED. CHAIGNET, op. cit. Tomo III, Paris 1890, pag. 191.

5) SENECA, *Nat. quaest.*, VII. 32.

Diespiter an Adonaeus, an Sabaot, an Ammus, an Pappaeus, appunto perchè poco importa il suono dei vocaboli, solo interesssando il significato dei medesimi [1]).

Alla presenza di tali dottrine degli antichi sull' origine e sulla natura del linguaggio come si è comportata la Patristica ? e caso mai che cosa ha essa alle medesime contrapposto ? Possiamo anzitutto affermare che in genere la Patristica fu contraria all' arbitrio ammesso nell' uomo da Aristotele per la posizione dei nomi, venendo in proposito ad opinione ben diversa da quanto in merito a tale questione ammetteva, come vedremo la Scolastica. La Patristica, in altri termini, fu piuttosto per la spiegazione platonico-stoica che non per quella dello Stagirita, per cui invece, e le ragioni le vedremo più avanti, si dichiarò in genere la Scolastica. [2]) Le parole di Origine in proposito sono recise ; *Et nunc idem repetimus nominum naturam non esse ad hominum placitum, ut visum est Aristoteli.*

Tale predilezione della Patristica per l' indirizzo platonico, che i nomi corrispondono veramente alla natura delle cose, si comprende benissimo, oltre per il rifiorire del Neoplatonismo in quel giro di tempo anche per il fatto che tale indirizzo meglio si accordava con un punto comune di tutta la Patristica stessa che cioè anche il linguaggio, come tutto il resto,

---

1) ORIGENE, *Contra Celsum*, Lib. V.

2) Avremo occasione a suo tempo di discorrere dell' opinione di Dante in proposito, il quale in un passo della Vita nova (cap. XIII) mostra di accettare la dottrina : *nominum sunt consequentia rerum.*

viene da Dio. Già in proposito Origene, rispondendo a Celso, e con lui agli altri epicurei, parla di un *occulta quaedam theologia quae universitatis opifici congruat, qua propter nomina sunt efficacia ;* è questa però una concessione alle antiche superstizioni del Paganesimo, perchè quella *theologia*, di cui parla il grande scolaro di Clemente di Alessandria, riguarda non solo le sacre parole della religione nuova, ma sibbene anche quelle di altre religioni, che usate secondo le superstizioni antiche producevano, per il fatto appunto di essere quel che erano, cose mirabili.

Più esplicito, o per meglio dire, più cristiano è Eusebio di Cesarea, che a commento di quelle parole che, poco sopra citate, erano state tolte, come si disse, da Diodoro in Sicilia, lamenta appunto che in luogo di Dio si sia voluto in esse parlare di una *fortuita quaedam ac sponte oblata huius universi dispositio,* il che egli ripete anche più avanti nell' opera sua « *De praeparatione Evangelii* [1] ». Contemporaneamente S. Basilio l' origine divina del linguaggio chiaramente afferma [2]) e dopo lui S. Gerolamo [3]), S. Agostino [4]), S. Giovanni Crisostomo [5]), e molti altri, i quali interpretando in modo letterale il rac-

1) EUSEBIO CAESAR, *De prepar. Evang.*, Lib. II, 3.

2) S. BASILIO, *Homilia* III *in Deut.* XV. 9 (MIGNE P. G. XXXI, pag. 198

3) S. GEROLAMO, *Comm. in Ieremiam*, Lib. IV, cap. XX (MIGNE P. G. XXV pag. 839).

4) S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VII 25.

5) S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Doemones non gubernare mundum Hom.*, I cap. 2. (MIGNE P. G. XLIX pag. 246).

conto biblico dell' imposizione dei nomi da parte di Adamo a tutte le specie di animali, hanno veduto in ciò l' opera evidente di Dio [1]).

Vero si è che il già citato S. Basilio in un suo discorso [2]) chiama il linguaggio *munus naturale*, la quale espressione si può benissimo spiegare pensando non solo alle parole sulla naturalità del linguaggio che S. Basilio già poteva leggere in S. Clemente in rapporto appunto alle teorie degli antichi filosofi in proposito, ma probabilmente anche a quanto nei tempi antichi aveva narrato Erodoto, accogliendo nelle sue storie [3]) l' episodio del re egiziano Psammetico, il quale volendo sapere quale fosse la prima parola, che naturalmente poteva uscire dalla bocca di un bambino, per poter decidere quale fosse la nazione matrice, seppe che un bambino, mandato in una solitudine con una nutrice muta, pronunciò per prima la parola Βέκκος, che in linguaggio frigio vuol dir pane [4]). Abbiamo detto che molto probabilmente la conoscenza di questo aneddoto può aver determinato il grande Basilio, eruditissimo luminare della Cappadocia, a credere naturale il dono del linguaggio, e tale probabilità la deduciamo per analogia del fatto che l' aneddoto suggestivo di Ero-

---

1) Cfr. B. PERERIO, op. cit. Tomo I, Lib. V, pag. 202.

2) S. BASILIO, Sermo II *De Doctrina et admonitione* (MIGNE P. G. XXXII pag. 1134).

3) ERODOTO, *Historiae* II, 2. Di casi pressochè simili avvenuti in tempi moderni discorre a lungo lo Steinthal (STEINTHAL, *Ursprung der Sprache*, Berlino 1888 pag. 277-281).

4) Sul valore di tale e consimili esperimentf cfr. D' OVIDIO, op. cit. pag, 491 e sgg.

doto ci è tramandato anche da Tertulliano [1]), il quale pure, volendo poi spiegare l' origine del linguaggio, fa derivare questo, secondo il suo grande principio : *magistra natura*, *anima discipula*, dalla natura stessa [2]) Comunque però sia di ciò, non si deve credere che le espressioni e di Basilio e di Tertulliano sieno in contraddizione all' opinione comune dell' intervento divino nell' origine del linguaggio, Tertulliano stesso ci toglie qualsiasi dubbio su ciò, quando nel passo stesso citato chiama Dio *magister ipsius naturae ;* se questa adunque ha operato immediatamente nella formazione del discorso umano, in modo mediato l' origine di questo si deve però sempre attribuire a Dio.

Ora tutta la questione sta a vedere come i Padri potevano o sapevano spiegare tale intervento di Dio nella produzione della favella dell' uomo. Il Renan ha affermato che l' ipotesi tradizionalistica, per cui il linguaggio sarebbe stato infuso da Dio, sicchè l' uomo da questo avrebbe insieme ricevuto e riceverebbe ed essenza e parola, è tradizionale nella teologia cristiana [3]) ; orbene, per ciò che riguarda il periodo patristico, dobbiamo assolutamente negare che ciò sia, chè anzi durante un tale periodo abbiamo argomenti per dire come una tale ipotesi sia anzi stata solennemente oppugnata.

Già S. Agostino afferma che l' imposizione dei

---

1) TERTULLIANO, *Ad nationes*, Lib. 1 cap. 8 (MIGNE P. L, Vol I, pag. 284.

2) TERTULLIANO, *De testimonio animae*, cap. V (MIGNE P. L. I, pag. 689).

3) RENAN, *Origine du Langage*, Paris 1858, pag. 8.

nomi è opera della ragione umana, e lo afferma in modo esplicito, ecco infatti le sue parole [1]: *Illud quod in nobis est rationale, id est, quod ratione utitur et rationabilia vel facit vel sequitur, quia naturali quodam vinculo in eorum societate astringebatur, cum quibus illi erat ratio ipsa communis, nec homini homo firmissime sociari posset, nisi colloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, id est significantes quosdam sonos: ut quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur.*

Nel grave dibattito però avvenuto nel IV secolo tra Gregorio di Nissa ed Eunomio si rileva meglio l' opposizione a qualsiasi tendenza tradizionalistica in proposito.

Eunomio ebbe, com' è noto, una grande importanza nella storia del pensiero religioso cristiano, perchè egli fu grande fautore dell' omoioousia cioè delle sola somiglianza tra il Figlio ed il Padre, contro la dottrina dell' omoousia, cioè parità di natura tra quello e questo, sostenuta con tanto calore dai Padri dell' ortodossia. Per ciò che riguarda il nostro argomento noi possiamo dire essere stato Eunomio un seguace quasi fedele di Filone l' ebreo, dal misticismo del quale è molto probabile abbia direttamente attinto le proprie opinioni sul linguaggio, data l' influenza storicamente provata di Filone sullo svolgimento del pensiero ulteriore, e special-

1) S. Agostino, *De ord.* II cap. 12.

mente sul misticismo neoplatonico nel secolo IV, l'età appunto di Eunomio, pienamente in fiore. D'altra parte egli può essere considerato come un lontano antecessore della teoria tradizionalistica, che affermatasi già in alcuni teologi dopo il Rinascimento [1]), trovò la sua più completa espressione nel De-Bonald del quale sono le parole: *Il est nécessaire que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée* [2]), appunto perchè il *a fallu que le créateur donnât a l'homme et l'instrument de la parole et la manière de l'employer et de s'en servir* [3]).

Opinione pressochè simile era fin dal secolo IV manifestata da Eunomio, il quale pure era favorevole ad una soluzione ultra naturale del problema delle origini del linguaggio: i nomi, egli diceva, sono come l'essenza delle cose, quindi dipendono anch'essi direttamente da Dio [4]). La tesi contraria di S. Gregorio era così da lui stessa riassunta: *Nos asserimus nomina ad res declarandas et significandar humana sollertia inventa esse* [5]), a cui perfettamente corrispondono quest'altre: *inventio verborum singulorum ad rerum significationem a nobis*

---

1) Cfr. STEINTHAL, *Ursprung der Sprache*, Berlin 1888, 4 Aufl. pag. 45.

2) DE BONALD, *Législatiom primitive*, Paris 1803, parte I, pag. 54.

3) DE BONALD, *Grammaire générale*, Paris 1799, parte II, pag. 117.

4) GREGORIO NISSENO, *Contra Eunomium*, Lib. XII. (MIGNE P. G. XLV, pag. 906).

5) GREGORIO NISSENO, *Contra Eunomium*, Lib. XII. (MIGNE P. G. XLV, Pag. 963)

6) GREGORIO NISSENO, *Contra Eunomium*, Lib. XII. (MIGNE P. G. XLV, pag. 990)

ipsis excogitata est[6]). Gli argomenti portati in campo dal santo per ribattere la tesi dell' avversario a vantaggio della propria, sono di due ordini, e cioè naturali e teologici ; i naturali sono tratti dalla costituzione dell' uomo : in fondo la spiegazione ultrarazionale di Eunomio che il linguaggio sia stato infuso da Dio nell' uomo, spinta a suoi estremi limiti, portava alla conseguenza che i nomi potevano essere preesistenti all' uomo [1]), ora il santo aveva buon gioco nel rispondere che per la pronunzia delle parole ci vogliono organi e che perciò : *proprium est corporeae naturae per verba cordis et animi sensus enuntiare*[2]), tanto è vero soggiungerà più tardi Teodoreto [3]), che in cielo non esisterà più linguaggio, come è concepito ed attuato da noi. Gli argomenti d' ordine teologico erano escogitati in contrapposizione a quanto affermava Eunomio sul discorso attribuito dalle Scritture a Dio : se questi ha parlato, concludeva egli, vuol dire che la parola è qualche cosa che appartiene a Dio, e di cui questi può disporre a vantaggio di altre creature [4]), al che S. Gregorio risponde che le parole di Dio non sono che « *divinae voluntatis indicationes, aliter atque aliter ratione eorum qui gratiae fi-*

---

1) GREGORIO NISSENO, *Contra Eunomium*, Lib. XII. (MIGNE P. G. XLV, pag. 966).

2) GREGORIO, NISSENO, *Contra Eunomium*, Lib. XII. (MIGNE P. G. XLV, pag 979).

3) THEODORETI, *Interp. Epist. I ad Corinth.* cap. XIV. (MIGNE, P. G. LXXXII, pag. 335).

4) GREGORIO NISSENO, *Contra Eunomium*, Lib. XII. (MIGNE, P. G. XLV. pag. 998).

unt participes, sanctorum puro et rationes tenenti principatum intellectui illucescentes. Se adunque Mosè ha parlato del linguaggio di Dio, lo ha fatto non in rapporto a reali discorsi di lui, che in modo ben diverso avrà manifestato i suoi divini voleri, ma sibbene *propter puerilem imbecillitatem eorum qui ad Dei cognitionem adducebantur*. D' altra parte dove mai Mosè dice che Dio diede il codice completo del linguaggio umano [1]? Si deve dunque ritenere, concludeva il santo scrittore, che Dio non infuse già il linguaggio bell' e fatto in noi, ma sibbene fece l' uomo come capace di ogni scienza così capace anche di discorso [2]).

Parrà a prima vista che questa soluzione data al problema delle origini del linguaggio da Gregorio di Nissa sia in opposizione a quanto si affermava poc' anzi sull' interpretazione piuttosto platonica che aristotelica data dalla Patristica in genere della natura dei vocaboli, ora ciò non è in realtà, giacchè se è pur vero che Gregorio ammetteva il linguaggio come opera ed invenzione *logicae humanae facultatis* [3]), nel che egli sembrerebbe un seguace della spiegazione di Aristotele sul linguaggio posto ad *placitum hominis*, aggiunge però tosto queste parole: *res autem secundum naturam et vim cuique inditam*

---

1) GREGORIO NISSENO, *Contra Eunomium*, cap. XII (MIGNE P. G. XLV pag. 1002).

2) GREGORIO NISSENO, *Contra Eunomium*, cap. XII (MIGNE P. G. XLV pag. 990).

3) GREGORIO NISSENO, *Contra Eunomium*, cap. XII (MIGNE P. G. XLV pag. 994).

significative voce aliqua nominantur, colle quali parole è evidente che anche Gregorio di Nissa, nel dare ragione della parola, segue l' indirizzo di Platone, seguito poi in certo qual modo dagli Stoici ed anche da Epicuro, che le parole sono veramente per natura, perchè vi è un nesso reale tra suono, con cui esse si esprimono, e la cosa, che da esse vien nominata.

Capitolo IV.

La filosofia del linguaggio in rapporto alla psicologia patristica.

Sommario: La questione del linguaggio ne' suoi rapporti psicologici. — Il linguaggio dell'uomo e la manifestazione dei sentimenti nei bruti. — Elementi fisiologici nella produzione dei suoni. — Elementi psicologici del linguaggio e loro rapporto colle facoltà dell'anima. — Il sermo *interior* secondo la Patristica. — Rapporti tra linguaggio interno ed esterno, e rapporti tra pensiero e parola. — La questione del linguaggio ne' suoi rapporti morali.

Quanto nel capitolo precedente si è detto è tutto quanto la Patristica ha saputo o potuto escogitare intorno alla questione del linguaggio considerata nel suo aspetto storico; vediamo ora che cosa essa ha saputo o potuto dire intorno al medesimo argomento considerato ne' suoi riguardi psicologici, cioè nei suoi rapporti col pensiero: siamo qui in un campo che più direttamente tocca la così detta filosofia del linguaggio, riguardando questa sopra tutto le relazioni del linguaggio col problema in genere della conoscenza.

Abbiamo visto a suo luogo come il « *Cratilo* » di Platone si debba interpretare come una preparazione alle teorie delle idee; essendosi, infatti in esso mostrato che dalle parole non si può cono-

scere la natura delle cose, vi si veniva esplicitamente ad accennare ad un altro criterio di conoscenza, alla teoria cioè delle idee. È evidente che, così interpretato, il *Cratilo* risolveva una questione che rimaneva pregiudiziale anche per quegli scrittori della Patristica, che ammettevano la teoria delle idee e con essa l' altra teoria della reminiscenza come spiegazione delle origini delle idee stesse, e della conoscenza che noi possiamo avere di esse. Intendiamo soprattutto parlare di S. Agostino, il quale, come è noto, dapprima si era appunto risolutamente pronunciato in favore della reminiscenza platonica [1]). È vero che più tardi egli ritrattò tale sua ideologia [2]), il che fece per respingere la teoria platonica della preesistenza delle anime, restando però sempre persuaso dell' innatismo delle idee, spiegando questo o per l' intervento successivo di Dio, a misura che la nostra intelligenza si svolge, o per un' azione unica del medesimo, che al momento dell' unione dell' anima col nostro corpo avrebbe deposto in quella un tesoro latente di sapere [3]).

Sotto un tale punto di vista, cioè direttamente dal problema fondamentale dell' origine delle idee, ben avrebbe potuto la questione del linguaggio, considerata sempre ne' suoi riflessi psicologici, essere attaccata nel suo punto sostanziale, invece così non fu: la Patristica infatti per essere coerente

1) S. AGOSTINO, *De quantitate animae*, 20. Cfr. *De Trinitate*, XII, 15.
2) S. AGOSTINO, *Retract.*, 1, 8.
3) Cfr. F. MARTIN, *Saint Augustin, (Les grands philosophes)*, Paris 1901, pag. 5.

alle ragioni della sua esistenza, di cui già si è discorso un po' addietro, anche la questione del linguaggio affrontò in modo accidentale e saltuario, man mano la foga della discussione e soprattutto l' entusiasmo della fede offriva il destro.

Anche qui l' impulso primo a trovare quel filo, che possa unire le frammentarie speculazioni dei Padri sull' argomento che c' interessa, ci è offerto, come già per la parte storica di esso, da S. Clemente di Alessandria. Egli infatti nel passo già citato in altro luogo parla di διαλέκτοι ἀλόγων ζῳῶν, del che fa accenno in un passo, riportato da Origene [1]), anche Celso, il quale al sistema di segni, ricordati da S. Clemente, in uso tra gli elefanti, scorpioni ed alcuni pesci aggiunge i colloqui degli uccelli.

Una manifestazione adunque di ciò che si attua dentro è possibile anche negli animali, solo nell' uomo però essa, associandosi alla riflessione può assurgere all' importanza di discorso, cosicchè la differenza tra questo e quella è la stessa che S. Agostino con molta precisione dimostra esistere tra il modo di conoscenza degli uni ed il modo di conoscenza degli altri. [2]). Ciò è chiaramente affermato da S. Basilio, il quale mette benissimo in confronto l' elemento, diremo così, fisiologico del linguaggio col di lui elemento psicologico. Quello non è assolutamente necessario al linguaggio, tanto è vero

1) ORIGENE, *Contra Celsum*, IV. (MIGNE, P. G. XI, pag. 222).
2) Cfr. S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XI, 27.

che si *constaremus anima nuda statim certe cogitationum ope inter nos congrederemur*,[1]) colle quali parole sono in rapporto quelle altre di Origene, con cui si afferma, come già aveva fatto Aristotele, che si possono talvolta proferire suoni senza che abbiano significato alcuno, mentre è anche possibile discorrere *intra nos ipsos*, senza pronunziare parola alcuna[2]), il passo già citato di Teodoreto, in cui si sostiene che in paradiso i linguaggi si renderanno perfettamente inutili, e le parole di S. Agostino, in cui si spiega il modo col quale possa parlare Iddio non già *per corpus et interposito corporalium locorum intervallo, sed ipsa veritate, si quis idoneus sit ad audiendum mente non corpore*[3]).

Finchè però si è su questa terra, dove l' uomo rimane sempre un composto di anima e di corpo[4]), anche l' elemento fisiologico ha la sua importanza, che la Patristica riconobbe con Nemesio, per esempio, il quale nel suo trattato di Psicologia *De natura hominis*, parla appunto degli *instrumenta vocis*, fra cui egli cita *et musculi qui intus sunt in mediis lateribus et thorax, et pulmo, et aspera arteria, et larynx, et horum maxima quod cartagilonosum est, et nervi recurrentes, et lingula, et os, et*

---

1) S. Basilio, *Homilia in Deut.* XV, 9. (Migne, P. G. XXXI, pag. 198). Opinione pressochè di simile già abbiamo visto in Aristotele, e vedremo più tardi nella Scolastica.

2) Origene, *Comment. in Ioannem*, II, 26 (Migne, P. G. XIV, pag. 170).

3) S. Agostino, *De civitate Dei*, XI, 2.

4) Cfr. S. Agostino, *De civitate Dei*, XIII, 24.

omnes musculi qui has partes movent [1]), con Gregorio Nisseno, che in un commentario all' Ecclesiaste descrive il lavoro fisiologico che senza fatica, in effetto dell' abitudine, compie la lingua per pronunciare le parole [2]), con Lattanzio [3]) che nel « *De opificio Dei* » mette in evidenza gli atteggiamenti degli organi vocali, con S. Ambrogio [4]) che nell' *Hexaemeron,* loda in modo nobilissimo la precisione degli organi diversi del petto e della bocca nella formulazione dei suoni diversi, con S. Agostino [5]), e con altri, i quali tutti s' indugiano nella descrizione anche degli elementi fisiologici del linguaggio per spremere nel loro inalterabile e fecondo ottimismo un argomento di lode per l' opera magnifica del Creatore [6]). Anzi è questa colorazione religiosa che distingue profondamente l' ottimismo dei citati autori della Patristica dal teleogismo delle fonti, donde essi attinsero quei rilievi di ordine fisiologico, fonti che noi possiamo facilmente rintracciare nel « *Timeo* » di Platone, dove questi, insegna esser la voce una certa pulsazione dell' aria [1]),

---

1) NEMESII, *De natura hominis,* cap. 14. (MIGNE, P. G. XL, pag. 667).

2) GREGORIO, NISSENO, *In Eccles. Hom.* I. (MIGNE, P. G. XLIV, pag. 630).

3) FIRM. LATTANZIO, *De opificio Dei,* cap. 15. (MIGNE, P. L. VII, pag. 620.

4) S. AMBROGIO *Hexaemeron,* lib. VI, cap. 9. (MIGNE, P. L. XIV, pag. 269.

5) S. AGOSTINO, *Confessioni,* I, VIII.

6) Bisognerebbe leggere in proposito per convincersene quanto hanno scritto Lattanzio e S. Ambrogio nei passi citati

7) Questo elemento fisico dell' aria indicato da Platone, e fissato

arrivante al cervello ed al sangue per mezzo delle orecchie, nel « *De Generatione animalium*, nel «*De partibus animalium*» e nella « *Historia animalium* », di Aristotele [1]), in Plutarco [2]), in Gellio [3]), in Galeno [4]), il quale forse ebbe influenza anche per la differenza stabilita tra voce ἐγγράμματος o διάλεκτος, propria degli uomini, e la voce ἀγράμματος, che l'uomo ha comune con tutti gli animali aventi polmone: ambedue tali specie di voce si attuano, come già insegnava Aristotele, mediante la respirazione, ed altri strumenti, tra cui prima la lingua che Galeno chiama κυριώτατον ὄργανον, espressione queste che richiama il *pretosissimum vocis organum* di S. Ambrogio [5]), le narici, le labbra e i denti, mentre della respirazione sono istrumenti la gola ed i polmoni.

Era naturale però che pur riconoscendo l' importanza del fattore fisiologico nella produzione dei suoni diversi, si volgesse maggiormente l' attenzione al fattore psicologico del linguaggio, cercando di inquadrar questo nell' economia generale delle fa-

---

poscia in modo definitivo da Aristotele, nei passi di cui si parlerà più sotto, restò sempre come alcunchè di indiscutibile e nella Patristica, e nella Scolastica.

1) Abbiamo già avuto occasione di ricordare i passi di Aristotele dove si trovano i di lui rilievi fisiologici sul linguaggio (cfr. del nostro lavoro cap. II, pag. 34); aggiungiamo qui l' altro passo del *De Generatione animalium*, (V, 7) non meno importante degli altri.

2) PLUTARCO, *De Placitis philos.* IV, 2, 19.

3) GELLIO, V. 15.

4) Cfr. FIRM. LATTANZIO, *De opif. Dei.* cap. XV, nota. (MIGNE, P. L. VII, pag. 62 e sgg.).

5) S. AMBROGIO, *Hexaemeron*, VI. 9 § 67 (MIGNE, P. L. XIV pag. 270)

coltà umane. Già abbiamo visto che la Patristica, a proposito della manifestazione dei segni negli animali, faceva distinzione tra questi e l'uomo per la presenza in questo della riflessione: ciò è chiaramente indicato da S. Giovanni Crisostomo, il quale propostasi la domanda: *Qua re distinguitur a brutis homo?* risponde: *non nos separat quod pascimur aut vivimus, sed sermo, ob quem animal dicitur* λογικόν, *hoc est sermonis particeps* [1]).

Già in S. Gregorio Nazianzeno troviamo ben distinte le diverse facoltá umane; opera della *mens* (νοῦς) o *oculus internus non circumscriptus* è il pensiero, e l'espressione delle cose; la ragione non altro che ἔρευνα τῶν νοὸς τυπωμάτων, cioè *investigatio mentis conceptuum, quam proferes per vocis organa*, i sensi ricevono invece le impressioni dall'esterno, mentre la memoria non è che il conservarsi delle impressioni della mente [2]). Il santo poi continua a parlar della volontà, ma questo a noi poco importa, come del resto poco interesse avrebbe per il nostro argomento quanto di lui abbiamo ricordato, se in esso non ci fosse quell'accenno alla *rerum expressio*, come la *cogitatio* prodotto immediato della mente, accenno che ci può far nascere il sospetto che anche in S. Gregorio, come già nello Stagirita, si possa trovare un altro tentativo di iso-

---

1) S. Giovanni Crisostomo, *Homilia*, IV (Migne, P. G. LVI, pag. 122).

2) S. Gregorio Nazianzeno, *Theol. Carminum*, lib. I, XXXIV, verso 25 e sgg. (Migne, P. G. XXXVIII, pag. 947).

lare la funzione linguistica dalla funzione logica propriamente detta, e di porla insieme alla funzione poetica ed estetica.

Ben più completo che non S. Gregorio di Nazianzo, poeta piuttosto che filosofo e teologo, è, per ciò che riguarda questioni psicologiche, Nemesio col trattato, già da noi ricordato, *De Natura hominis*, che, opera eminentemente di vulgarizzazione, tanto credito ebbe per tutta l' età di mezzo, come il primo manuale completo e sistematico di antropologia. A noi non tocca mettere in luce il sincretismo di quell' opera tra le idee psicologiche dell' antichità e le esigenze del dogma, nè dimostrare come Nemesio si mostri neoplatonico per ciò che riguarda le dottrine sulla natura dell' anima e sull' unione di questa col corpo, stoico per ciò che riguarda il sistema delle passioni, epicureo per la dottrina del piacere, aristotelico per quella della volontà, seguace di Galeno per tutto ciò che riguarda le sue vedute d' ordine fisiologico [1]; a noi basta ricordare come Nemesio divida in due parti il suo trattato in relazione appunto ai due regni che si accordano nella psiche umana, la *phantasia* cioè e la *cogitatio*, quella è la forza dell' animo in quanto è priva di ragione, mentre la *cogitatio* e l' uso della *ratio*, la quale trova il suo fondamento nella memoria. È appunto parlando della ragione che Nemesio scrive :

---

1) Su tutto ciò cfr. V. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius* (in *Beitrage zur Geschichte der Phil. des Mittelalters*, 1900, III, 1).

Est ratio animi cogitatio, quae fit in parte animae quae ratiocinatur sine ulla elocutione, unde saepe etiam tacentes totam rationem cum animis nostris percurrimus et in somniis disputamus, et per hanc maxime (non enim aeque per orationem) ratione praediti esse omnes dicimur, nam et qui surdi nati sunt et qui casu aut morbo aliquo vocem amiserunt, nihilominus ratione utuntur [1]. *Orationis autem munus in voce et in sermone perspicitur* [2]. Come si vede già da questo passo Nemesio si mostra eccessivamente semplicista nel trattare la questione del linguaggio, giacchè, tenendosi egli solo alla superficie evita di scrutare al profondo il problema fondamentale; per lui infatti il linguaggio c' è in quanto viene pronunciato, ora non è affatto vero, perchè il pronunciare o no le parole, con cui noi fissiamo i rapporti stabiliti coi nostri giudizii, è cosa del tutto accidentale: il nucleo della questione sta in ben altro, e cioè nel vedere se in noi è possibile il pensiero senza la parola, se in noi cioè è possibile non dico la formazione, ma per lo meno il perdurare del concetto senza un termine, che lo fissi, lo irrigidisca, per così dire, entro di noi a nostro vantaggio ed a vantaggio di tutti. È questa una questione che è sfuggita completamente alla considerazione di Nemesio ed in genere a quella di tutta la Patristica, mentre

1) Questo dei sordomuti è uno di quegli argomenti, a cui quasi tutti gli autori della Patristica e più tardi della Scolastica hanno fatto appello. (Cfr. A. GIESSWEIN, op. cit. pag. 161).

2) NEMESII, *De natura hominum*, cap. XIII. (MIGNE, P. G. XL, pag. 602).

essa ha di tanto affaticato le menti dei pensatori dei tempi a noi più vicini. Nemmeno S. Agostino, che fino alle radici del problema gnoseologico ha pur tentato di arrivare riducendo per via deduttiva il criterio supremo della certezza nei fatti di conoscenza alla sua teodicea, e precisamente alla dottrina della *rationes seminales*, mantenute poi in certo qual senso anche da S. Tommaso [1]), non ha visto la questione del nesso tra pensiero e parola, e nel trattare delle tre attività, con cui l' anima si manifesta, e cioè la memoria, l' intelligenza, e la volontà, delle quali a questa molto prima che non Duns Scoto nella Scolastica, ed il Wundt tra i moderni, egli dava la preponderanza, nessun addentellato diretto egli ha posto per cui esser trascinato a rivolgere in modo formale la luce del suo ingegno anche al problema del legame tra i palpiti della ragione e le loro manifestazioni nelle parole, per decidere *ex professo* se quelli possono stare senza di queste, se in altri termini queste sono alcunchè di accidentale o di essenziale rispetto a quelli.

Tutto ciò però non esclude che qualche cosa in proposito non si possa trovare anche in S. Agostino, e precisamente in quel passo di lui, da cui, secondo l' interpretazione di S. Bonaventura, veniamo a sapere che per il vescovo di Ippona «*cogitatio nihil aliud est quam verbi formatio*», colla

1) Sulla *rationes seminales* ammessa da S. Tommaso nell' intelletto umano cfr. *Quaestiones disputatae, De veritate*, quaest. XI, *De magistro*, art. I.

conclusione evidente che « *cogitatio nihil aliud est quam interior locutio* [1]). In un altro passo del « *De Trinitate* », citato da S. Tommaso [2]), si trova la seguente espressione che pienamente concorda con quanto sopra: *Verbum nihil aliud est quam cogitatio formata.*

Son questi trasparenti accenni alla teoria del *sermo interior*, corrispondente pressapoco al lavoro discorsivo che l' intelletto nostro compie per passare da una verità generale a verità particolari attraverso a tutti i rapporti di convenienza che si possono stabilire tra quella e queste. S. Agostino, sempre al passo del XV libro del « *De Trinitate* », citato da S. Tommaso, aggiunge che « *verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus latet, cui magis verbi competit nomen, nam illud quod profertur transiens, alias carnis ore vox verbi est verbum, quia et ipsum dicitur propter illud a quo ut foris apparet assumptum est.*

Mettendo in relazione tutto ciò con quanto sappiamo dell' innatismo agostiniano in rapporto ai principii generali, e pensando a quella *lux interior*, di sapore evidentemente neoplatonico [3]), che S. Agostino ammetteva dentro di noi come rifrazione della potenza di Dio, che così concorre alla conoscenza intellettuale [4]), possiamo conchiudere che il

1) Cfr. S. BONAVENTURA, *Sentent.* Lib. II, Art. III. quaest. 1.
2) S. TOMMASO, *De veritate*, in *Quaest. disp.* quaest., IV, art. 1.
3) Cfr. PRANTL, op. cit, Vol. I pag. 636.
4) Son parecchi i passi di S. Agostino che alla *lux interior* si possono riferire, cfr. *Solil.* I. 1, 8; *De Trinitate*, XII, 15; *De Magistro*, passim.

santo d' Ippona ammetteva come inseparabile la parola dal pensiero nel processo discorsivo della mente nostra, mentre forse così non credeva che fosse per le cognizioni d' ordine eminentemente intuitivo. Era questo un argomento importante, che la Scolastica poi assunse per decidere la questione se in Dio ci possa essere linguaggio, argomento che oltre che in S. Agostino quella poteva rintracciare anche in S. Giovanni Damasceno, del quale appunto S. Tommaso nel luogo citato riporta questo ragionamento in merito alla questione di cui sopra: *in Deo non potest poni nec motus nec cogitatio quae discursu quodam perficitur, ergo videtur et verbum nullo proprie dicatur in divinis.*

Poteva sorgere la questione della diversità dei nomi presso i popoli diversi in apparente contrasto coll' indissolubilità tra pensiero e parola, ma ad essa già aveva fin da' suoi tempi risposto Tertulliano con quelle sue significantissime parole: *omnibus gentibus una anima varia vox, unus spiritus varius sonus, proprio cuique genti loquela, sed loquelae materia communis* [1]), appunto perchè, come dice altrove Tertulliano con una di quelle frasi incisive, che caratterizzano il suo stile, *sermonis corpus est spiritus,* tanto è vero che *prior est animus quam litera*, come *prior est sermo quam liber, prior sensus quam stylus, et prior homo ipse quam philosophus et poeta* [2]).

---

1) TERTULLIANO, *De Testimonio animae*, cap. VI (in MIGNE P L. I pag. 691.

2) TERTULLIANO, *Adv. Praxeam*, cap. VII. (MIGNE P. L. II, pag. 187).

il che viene perfettamente a spiegare l' altro passo del forte scrittore africano : *quodcumque cogitaveris, sermo est : in te enim secundus quodammodo est sermo per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo* [1]), con cui oltre che mettere già in evidenza la concezione del « *sermo interior* » si riconoscono anche gli intimi rapporti tra pensiero e parola.

Anche S. Gerolamo parla in una sua epistola di *taciti animi cogitatio,* e *di arcanus eius sermo* [2]), mentre nel commentario al profeta Geremia parla di *conceptus animo sermo divinus, nec ore prolatus qui ardet in pectore* [3]).

In modo però più evidente del *sermo interior* parla S. Massimo confessore, uno dei primi ammiratori ed imitatori della filosofia neaplatonica della Pseudo Dionigi. Divide egli, come già gli altri, di cui si è parlato, il linguaggio in quanto è semplice manifestazione degli affetti concitati dell'animo da porsi, sotto una tal forma, alle pari coi cinque sensi, di cui è formata la parte dell' animo priva di ragione, dal *sermo interior* o λόγος che rappresenta la *summa hominis perfectio*, anzi il commercio dell' uomo collo spirito divino [4]). Del λόγος ἐνδιάθετος parla il medesimo autore in uno de' suoi opuscoli,

---

1) TERTULLIANO, *Adv. Praxeam*, cap. V. (MIGNE P. L. II, pag. 183).

2) S. GEROLAMO, *Epistola* XCVIII (MIGNE P. L. XXII pag. 808).

3) S. GEROLAMO, *Comm. in Ieremiam* Lib. IV cap. 10. (MIGNE P. L. XXIV pag. 837).

4) S. MAXIMI CONFESSORIS, *Alia ex vatic.* cap. 19 (MIGNE P. G. XC, pag. 1405).

dando però a tale espressione un significato più largo di quelli che non le abbiano dato gli Stoici, egli lo concepisce infatti come un vero *sermo cordis et animi,* cioè un *motus animi plenissimus, qui fit ea parte quae ratiocinatur, nulla prolatione ac vocis sono expressus, ex quo sermo, qui ore profertur prodit* [1]), mentre gli Stoici colla denominazione di λόγος ἐνδιάθετος volevano significare a preferenza il vero ed esclusivo giudizio logico. In un altro opuscolo più esplicitamente ancora il medesimo autore mette in relazione il *sermo in mente repositus, qui est animi sermo in ipsa rationis facultate emergens absque ulla pronunciatione,* che si trova in tutti, anche nei muti, coll' altro *qui ore profertur*, il quale è alcunchè di puramente accidentale rispetto al primo assolutamente essenziale [2]).

La dottrina però del *sermo interior* solo col già citato S. Giovanni Damasceno assume la sua formula completa, formola che si trova in quella parte della di lui opera principale « *De fide orthodoxa*, che è come un piccolo ed esauriente trattato di psicologia. È in essa infatti che l' autore divide, si noti bene, la parte ragionevole dell' uomo in due cioè nel discorso interno (λόγος ἐνδιάθετος) e nel discorso esterno o prolatizio (προφορικός.) per quello noi siamo esseri λογικοί. per questo λαλητικοί [3]),

1) S. Maximi Confessoris, *Opuscula* § 8 (Migne P. G. XCI pag. 22).

2) S. Maximi Confessoris, *Opuscula*, § 153 (Migne P. G. XCI pag. 278).

3) S. Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*. cap. XXI (Migne P. G. XCIV, pag. 935).

cioè forniti della facoltà di parlare. Anche qui le denominazioni sono stoiche, ma il loro significato però è più largo, perchè riguarda non solo la produzione o l' espressione del giudizio logico, ma sibbene l' attuazione e la manifestazione di qualsiasi moto conoscitivo dell' animo.

Anche per ciò che riguarda il *sermo interior*, facile è il rintracciarne le fonti nella speculazione greca: abbiamo già sopra citato il λόγος ἐνδιάθετος degli Stoici: basterà che noi accanto ad esso ricordiamo il λόγος ἔμψυχος di Platone e di Aristotele e soprattutto la triplice distinzione di cui parla nella sua « *Isagoge* » Porfirio, tanto noto e studiato per tutti quanti i secoli dell' era cristiana, e cioè, per usare le parole stesse del di lui traduttore e commentatore Boezio, l' *oratio, quae litteris continetur, secunda quae verbis ac nominibus personat, tertia quam mentis evolvit intellectus* [1]).

Dopo aver stabilito nel modo indicato la nozione del *sermo interior* in contrapposto al prolatizio, la Patristica passa a studiare le relazioni fra l' uno e l' altro, ed ecco che in proposito S. Cirillo, per esempio, riconosce la velocità nella cognizione interna discorsiva dell' intelligenza e la lentezza invece del discorso esterno [2]), mentre d' altra parte S. Basilio osserva che talvolta la lingua in certe con-

---

1) Cfr. C. PRANTL, op. cit. Vol. I pag, 636.

2) R. CYRILLI, HIEROS. *Catechesis* VI § 2 (MIGNE P. G. XXXVI pag. 539). È forse questo un' eco di quell' insufficienza della parola rispetto al pensiero, di cui già parlava Aristotele, e che fu notata anche dalla Scolastica giù giù, come si è visto, fino al Cusano.

dizioni tumultuarie dell' animo precorre il palpito della riflessione [1]), sicchè mentre talvolta quello è come un *telum pacatissimum*, altrevolte è un *telum semper currens* [2]), per il medesimo S. Basilio poi i discorsi sono vere immagini dell' animo [3]), mentre per Teodoro Mopsnesteno non ne sarebbero che un' ombra [4]). Sono questi, come si vede, accenni alla questione del nesso tra pensiero e parola, a proposito della quale vale la pena che noi riportiamo i giudizii di Tertulliano, e di S. Agostino, perchè abbastanza espliciti e precisi. Il primo infatti [5]), apertamente dichiara che è impossibile pensare senza associare alle diverse rappresentazioni del pensiero anche le parole con cui noi le sappiamo e le possiamo esprimere; ecco le sue parole: *Vide cum tacitus secum ipse congrederis ratione hoc ipsum agi intra te, occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatus motum, et ad omnem sensus tui pulsum. Quodcumque cogitaveris sermo est; quodcumque senseris ratio est. Loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris, conlocutionem pateris sermonem, in quo inest et haec ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris per quem loquens cogitas. Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando et per quem cogitas loquendo.*

---

1) S. Basilio, *Homilia in Psalmum* XXVIII (Migne P. G. XXIX, pag. 374).

2) S. Basilio, *Moralia*, cap. 34 (Migne P. G. XXXVII pag. 1307).

3) C. Basilio, *Epistolae*, Classe I Litt. IX (Migne P. G. XXXII pag. 267)

4) Theodori Mopsnesteni, *Comment. in Osem*, cap. VII (Migne P. G. LXVI, pag. 165).

5) Tertulliano, *Adv. Praxeam*, cap. V (Migne P. L. II pag. 183).

S. Agostino in uno splendido passo delle sue *Confessioni* [1]) affronta un problema diverso da quello accennato da Tertulliano: questi sostiene infatti che il pensiero dentro di noi non è possibile senza l'associazione delle parole alle diverse rappresentazioni di quello, S. Agostino invece dimostra come le cose stesse si apprendono coi loro nomi, quali si pronuciano da chi ci circonda, tanto che a poco a poco questi si associano indissolubilmente colla conoscenza di quelle dentro di noi. Il santo d' Ippona parla di se stesso e dopo aver efficacemente detto che le prime manifestazioni dell' animo si esprimono quasi istintivamente *cum gemitibus, et vocibus et variis membrorum motibus*, aggiunge: *prensabam memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam quod sonabant, cum eam vellent ostendere.* D' altra parte i sentimenti altrui si possono interpretare anche dalle espressioni spontanee dei medesimi, quali possono essere le diverse contrazioni del volto, *et nutus oculorum et coeterorumque membrorum actus*; a ciò si aggiungono i diversi suoni delle voci indicanti le diverse affezioni e così a poco a poco il materiale delle espressioni si va arricchendo *et ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore haec enunciabam.*

---

1) S. Agostino, *Confessioni* Lib. I capo VIII.

Da tale acquisto però della conoscenza delle cose associate in tal modo ai loro nomi non deriva affatto per S. Agostino la conseguenza che essa basta, no, perchè veramente *nos non discimus verbis foris sonantibus,* come egli stesso dichiara in un passo interessantissimo del *De Magistro* [1]), *sed docente intus veritate.* Pare che in tale sua opera anche S. Agostino abbia voluto portare altri argomenti alla dimostrazione di quanto Socrate aveva sostenuto nel *Cratilo*, non poter le parole essere l' unico ed esclusivo mezzo per arrivare alla conoscenza della natura delle cose: tesi questa che noi già abbiamo detto esser pregiudiziale anche per S. Agostino data la soluzione sua del problema gnoseologico. Il pensiero in proposito di S. Agostino è esplicito: la cognizione delle parole è possibile solo dopo la cognizione delle cose: *rebus cognitis verborum quoque cognitio perficitur, verbis vero auditis nec verba discuntur.* Nella storia psicologica del proprio spirito egli aveva trovato, come si è visto, argomenti d' ordine pratico a conforto di tale sua opinione, nel *De Magistro* invece egli scruta la questione del lato filosofico, per togliere, come già aveva fatto Platone in relazione alla teoria gnoseologica delle idee, un altro degli ostacoli che fosse opposizione alla sua idea fondamentale di carattere quasi ontologico dell' *interna et directa illuminatio*, da parte di

1) S. AGOSTINO, *De Magisiro,* XI. 36. Avremo ancor occasione di parlare più avanti del *De Magistro,* di S. Agostino in proposito della questione *De Magistro* di S. Tommaso

Dio nella produzione dell' umana conoscenza. Ecco le parole del santo in proposito: *Non enim ea verba quae novimus discimus, aut quae non novimus didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit*, per il che, conclude il santo, quando sono pronunciate delle parole o noi sappiamo che cosa esse significano, o non lo sappiamo: se lo sappiamo si tratta piuttosto di un ricordare che non di un imparare, se poi non lo sappiamo, allora non si tratta nemmeno di un ricordare, ma solo di un impulso a scoprire che cosa mai quella parola udita voglia significare.

Come si vede, trattando pressapoco del medesimo argomento, S. Agostino viene ad una conclusione ben più positiva che non Platone, il quale si è accontentato di abbattere sotto i colpi e della dialettica ed anche dell' ironia la tesi di Cratilo, senza però conchiudere con una dichiarazione precisa del valore che si deve concedere alle parole come strumento di conoscenza; in S. Agostino invece tale dichiarazione noi troviamo chiara e precisa.

Un argomento che ha relazione con quanto sopra è quello che riguarda l' innominabilità da parte dell' uomo di ciò che, considerato in rapporto alla sua sostanza e non già in rapporto a suoi possibili accidenti, soverchia la potenzialità della sua intelligenza: intendiamo qui parlare della innominabilità *per substantiam* di Dio, sul quale argomento, se

tanto ha poi insistito, come vedremo la Scolastica, abbiamo larghissimi accenni anche nella Patristica, la quale pure, come per esempio noi troviamo esplicitamente dichiarato in S. Dionigi Areopagita [1]) ed in S. Isidoro Pelusiota [2]), è concorde nel sostenere tale innominabilità. Ed a proposito del concetto di Dio ricordiamo qui quanto Tertulliano ha scritto intorno a ciò che egli chiama il linguaggio di lui. È noto che uno degli ostacoli ad ammettere il monoteismo era per la coscienza religiosa pagana la solitudine in cui si sarebbe trovato il Dio unico; orbene Tertulliano oppone che il Dio unico non è mai affatto solo, perchè egli è essere per eccellenza razionale, come tale quindi va continuamente rivolgendo dentro di sè tutto quanto si trova nell' infinita onniscenza sua; tale continuo rivolgimento è il suo linguaggio, linguaggio che si è attuato e si attua sempre in lui, anche quando il prodotto di esso egli non ha ancora manifestato fuori di sè [3]), pressapoco come si attua anche nella nostra mente un vero linguaggio, anche quando noi siamo soli, o non intendiamo affatto di esprimerci a parole.

Altre considerazioni d' ordine psicologico sul linguaggio noi possiamo trovare qua e là nella Patristica. Teodoreto, per esempio, in un passo de' suoi commenti alle S. Scritture mette sufficentemente in evidenza il meccanismo delle espressioni dei senti-

---

1) S. Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, cap. V.

2) Isidoro Pelusiota, *Epist.*, lib, IV, epist. 211. (Migne P. G. LXXVIII, pag. 1306).

3) Tertulliano, *Adv. Praxeam*, cap. V. (Migne P. L. II, pag. 184).

menti umani, tra cui appunto si devono annoverare le diverse modulazioni del linguaggio [1]). Degli effetti delle emozioni e delle passioni sul linguaggio sì da potere od accelerarlo o sospenderlo, parla S. Giovanni Damasceno [2]). Sull' efficacia del discorso come mezzo di comunicazione anzi come condizione importantissima di vita sociale ha efficaci accenni il già citato S. Basilio, che riconosce tutta l' utilità dell' uso della parola *ut alter alteri cordis consilia aperiamus, eaque unusquisque propter naturae societatem communicemus cum proximis ex abditis cordis recessibus velut ex cellis quibusdam penariis depromentes* [3]), alle quali parole fanno eco altre non meno efficaci di S. Ambrogio e nel commentario ai Salmi [4]), in cui riconosce che il nome *est quo proprie unusquisque significatur quod ei non sit commune cum coeteris*, e nell' *Hexaemeron* [5]), dove con forma poetica a proposito sempre dell' efficacia del discorso così si parla: *lingua vero plectrum loquentis* [6]) *est, vox quoque aeris quodam remigio vehitur et per inane portatur eademque vis quae aerem*

---

1) TEODORETO, *Comment. in Michaeam*, cap. I. (MIGNE, P. G. LXXXI, pag. 284).

2) S. GIOVANNI DAMASCENO, *De Fide orthodoxa*, cap. XVI. (MIGNE P. G. XCIV, pag. 910).

3) S. BASILIO, *Homilia ad Deut.*, XV. 9. (MIGNE P. G. XXXI. pag. 193).

4) S. AMBROGIO, *In Psalmum* XLIII. (MIGNE P. L. XIV, pag. 1100).

5) S. AMBROGIO, *Hexaemeron*, lib. VI, cap. 9. (MIGNE P. L. XIV, pag. 269).

6) Notiamo che questa metafora del plettro ricompare, dopo S. Ambrogio, anche nell' *Hexaemeron* di Giorgio Pisida. (Cfr. GEORGI PISIDAE, *Hexaemeron* verso 651 in MIGNE P. G. XIV, pag. 1485).

verberat, nunc commovet, nunc demulcet audientium affectum, iratum mitigat, fractum erigit, solatur dolentem.

Anche sull' origine non del linguaggio in genere, ma dei singoli nomi la Patristica ha manifestato qualche opinione, così, per esempio, S. Giovanni Crisostomo riconosce che tante volte certi nomi sono dati non per un motivo intrinseco, ma per una casaulità puramente accidentale [1]), il che è confermato ripetutamente anche da Teodoreto, laddove dice: *Nomen rei toti a parte saepe tribuitur* [2]), mentre di solito, come dice Isidoro di Pelusio [3]), l' imposizione del nome ad ogni cosa si fa *ab eo quod praecipuam vim in ea habet*, il che conferma un' altra volta l' opinione che realmente, secondo la Patristica, tra nome e cosa corra un rapporto intrinseco di convenienza.

Dalle considerazioni fatte dalla Patristica sull' efficacia della parola era facile per essa il passaggio a considerar questa ne' suoi riguardi morali, sui quali infatti quella, memore di quanto in proposito ripetutamente si legge nelle Sante Scritture, insistette a lungo. *Sermo sine actu atque officio suo nihil est,* leggiamo nel *De Gubernatione Dei* di Salviano, prete di Marsiglia del V secolo [4]): tutto

---

1) GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Genesim*, sermo 7. (MIGNE P, G. LIV, pag. 614).

2) THEODORETI, *Epist.* 33. (MIGNE P. G. LXXXIII, pag. 1347).

3) S. ISIDORI PELUSIOTAE, *Epist.*, lib. IV, lett. 114. (MIGNE P. G. LXXVIII, pag. 1187).

4) SALVIANI MASSILIENSIS, *De Gubernatione Dei*, lib. II. cap. I. (MIGNE P. L. LXX, pag. 70).

stava a vedere quale poteva essere tale « *officium* » ed ecco che fin da' suoi tempi di esso parla S. Clemente Alessandrino, proibendo i *vanos sermones*, le *contentiones loquaces,* e simili [1]). S. Basilio raccomanda di riflettere molto prima di parlare [2]), altrove esplicitamente dichiara: *unum vitae indicium esse sermonem* [3]), mentre in una delle sue generose omelie benissimo raffronta il linguaggio dell' uomo saggio e sincero con chi mostra animo dubbioso e mendace: *sermo quidem verus et a sana mente proficiscens*, dice egli in proposito, *simplex est et unius eiusdem rationis eadem de iisdem semper affirmans; varius vero et artificiosus, cum multum implexus sit et praeparatus, sexcentas formas assumit, seque ad gratiam colloquentium conciliandam trasformans versutias animo versat* [4]). S. Ambrogio nel suo « *De officiis* », imitazione cristiana dell'antico «*De officiis* » di Cicerone, spesse volte parla della misura e della giustizia che si deve conservare in ogni occasione nell' uso della parola, perchè questa corrisponda adeguatamente al suo scopo [5]). S. Giustino pone invece in guardia contro le lusinghe di linguaggio di certi dottori, che coll' incanto della parola vor-

---

1) S. CLEMENTE, *Constitutiones apostolicae*, lib. II, cap. X. (MIGNE P. G. I, pag. 587).

2) S. BASILIO, *Epistolae*, Classe III, *Epist.* 332. (MIGNE P. G. XXXII, pag. 1703).

3) S. BASILIO, *Homilia in Psal.*, XLVIII. MIGNE P. G. XXIX, pag. 435).

4) S. BASILIO, *Homilia in principium Proverbiorum* § 7 (MIGNE P. G. XXXI, pag, 399).

5) Cfr., per esempio, S. AMBROGIO, *De officiis*, lib. I, cap. X. (MIGNE P. L. XVI, pag. 37).

rebbero trascinare all' errore [1]), e così via via potremmo continuare ancora a riportar altre sentenze d' indole morale dei Padri, se non credessimo sufficenti quelle finora ricordate.

Con esse noi crediamo d' aver reso nel modo più preciso che ci è stato possibile quale veramente sia stata la speculazione della Patristica intorno alla questione del linguaggio ne' suoi riguardi storici psicologici, e morali. Quanto valore essa abbia in sè, lo si vedrà meglio dal confronto colle speculazioni analoghe della Scolastica.

---

1) S. GIUSTINO, *Dialogus*, § 36. (MIGNE P. G. VI, pag. 306).

PARTE III.

La filosofia del linguaggio nella Scolastica

Capitolo V.

La filosofia del linguaggio e i suoi rapporti colla logica in genere e colla questione degli universali in ispecie

Sommario: Carattere specifico di differenza tra Patristica e Scolastica in riguardo al nostro argomento. — Il posto della logica in rapporto ai programmi di studio nelle scuole medievali, ed alla conoscenza delle opere di Aristotele. — Rapporti di dipendenza tra logica e filosofia del linguaggio nella Patristica. — Le speculazioni in proposito di Fortunaziano, Marciano Capella, Giovanni Damasceno, Boezio, Alcuino, Isidoro, Scoto Erigena. — La questione degli universali e suoi rapporti colla logica in genere e col problema del linguaggio in ispecie. — La speculazione più elevata di S. Anselmo, Abelardo, Giovanni di Salisbury, Gilberto della Porretta, Adelardo di Barth, Ugo di S. Vittore. S. Tommaso, Pietro Ispano.

Molto discussa fu la questione delle origini della Scolastica, la quale ancora in oggi, nel concetto di molti e forse dei più, è interpretata come una mescolanza di teologia e di filosofia, quasi che nell' età di mezzo una distinzione ben profonda non fosse stata fatta tra quella e questa.

Non tocca certo a noi porre i termini riguardanti la questione delle origini ed esporre gli argomenti per dimostrare tutto l' errore storico di quella confusione di cui si è parlato, tanto più che per il nostro argomento abbiamo un carattere specifico per cui possiamo distinguere ben nettamente nella

speculazione cristiana il periodo patristico dal periodo scolastico.

Parlando della speculazione ellenica sul linguaggio abbiamo visto come essa abbia finito per saldare insieme i destini della filosofia riguardante la parola coi destini della logica: durante il periodo patristico tale congiungimento non perdurò non già perchè rotto coscientemente da un nuovo indirizzo di speculazione sull' argomento che ci interessa, ma perchè sciolto dalle ragioni stesse di esistenza di un pensiero religioso cristiano in raffronto alla sopravvivenza e perciò alle minacce ed alle insidie di una tradizione di pensiero pagano.

Man mano però questo andò dileguando e nella sua contenenza positiva, e nella sua influenza sullo svolgersi dell' eresia, anche la Patristica andò perdendo la sua ragione di essere e di manifestarsi sotto quelle forme che per necessità di cose aveva assunto fin dal principio, e quando dopo le tristezze dei primi secoli dell' età media, in cui in un tenebroso silenzio parve affogare il pensiero riflesso, nel secolo IX risorsero i liberi studi col sorgere delle scuole nella loro triplice forma: monacali, episcopali e palatine, allora una delle prime scienze a ristabilirsi fu appuuto la logica, anche perchè questa, specialmente per opera di Boezio e di Cassiodoro era stata una delle ultime a naufragare nell' oblio; e la logica così risorgendo trasse con sè anche quella parte della filosofia che la tradizione aveva con lei associato, e cioè la cosi detta filosofia del linguaggio, e la trasse sotto quella forma

ch' essa aveva quando colla logica appunto era momentaneamente svanita.

S' intende che tale decadimento e tale risurrezione non vanno intesi come qualche cosa di categorico e di assoluto. Se da una parte infatti nella Patristica addentellati tra logica e filosofia del linguaggio si possono rintracciare, dall' altra anche dopo l' avvento della Scolastica discussioni d' ordine prevalentemente psicologico intorno al discorso si sono susseguite, come pure si sono attuati rapporti tra la questione del linguaggio e la teologia.

Quello che è certo si è che in tutto lo svolgersi della Scolastica, cioè, per dirla col Wulf [1]), di quella sintesi di pensieri, in cui tutte le questioni che la filosofia può proporsi sono trattate, e dove tutte le risposte sono armonizzate sì da allacciarsi e da sostenersi l' un l' altra, trionfò a proposito dell' argomento che c' interessa piuttosto l' indirizzo aristotelico, che non l' indirizzo platonico, del quale abbiamo riscontrato invece la prevalenza per tutto quanto il periodo patristico.

È noto che di Aristotele nella prima parte del M. E. non si conosceva che il « *De Interpretatione* » nelle traduzioni di Marco Vittorino e di Boezio, del quale pure fu più tardi conosciuta anche la traduzione delle « *Categorie* ». Nella prima metà del XII secolo si venne a conoscere in Occidente il primo libro dei *Primi analatici*, la *Topica*, ed i *Ragionamenti sofistici*, e cioè tutto l' « *Organon* » ad eccezione

1) M. De Wulf, op. cit. pag. 127.

dei «*Secondi analitici*» e del secondo libro dei «*Primi analitici*», i quali furono noti solo nella 2ª metà di quel medesimo secolo [1]). Gli Scolastici adunque dei primi tempi non videro e non considerarono in Aristotele che un logico ed un logico oscuro [2]), tanto che dall' «*Organon*» suo poterono nascere, come dice il Fiorentino [3]), le dispute famose del Realismo e del Nominalismo, e l' insegnamento di Abelardo.

Aggiungiamo a ciò che la biblioteca filosofica degli Scolastici conteneva per la massima parte libri di logica e di dialettica, tra cui importanti l' *Isagoge* ed il trattato delle «*cinque voci*» di Porfirio, che quelli credevano un semplice seguace di Aristotele, non potendo, per mancanza di fonti, supporlo infeudato ad una specie di panteismo, i Commenti di Boezio alle *Categorie* ed al «*De Interpretatione*» dello Stagirita, ed i suoi trattati originali sulle diverse parti della logica, i commenti eclettici di Calcidio al *Timeo*, che potevano col loro andamento metafisico correggere un po' l' influenza esclusiva ed esagerata della dialettica e della logica aristotelica, le opere dialettico-retoriche di Cicerone, quelle logiche dello pseudo S. Agostino, le *artes li-*

1) Cfr. in proposito: CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge* Mem. de soc. archéol. Eure et Loir, 1895) pag. 244.

2) Boezio chiama Aristotele «*turbator verborum*», mentre un autore sconosciuto del secoio X parla di labirinto aristotelico, cfr. V. BAUMGARTNER, *Die philosophie des Alanus de Insulis*. Münster 1896, pag, 10 e sgg.

3) FRANC. FIORENTINO, *Saggio storico sulla filosofia greca*, Firenze 1864 pag. 364.

berales di Marciano Capella, il trattato dei nomi divini dello pseudo S. Dionigi [1]), e tosto capiremo come la logica, specialmente come era stata concepita e fissata da Aristotele, dovesse veramente informare il risorgere della filosofia in genere e qualsiasi questione riguardante il linguaggio in ispecie.

Nei programmi di studio, cioè nella classificazione delle così dette arti liberali, volgarizzata da Boezio, Cassiodoro, Marciano Capella ed Alcuino, la logica ebbe a poco a poco il sopravvento sotto il nome di dialettica a svantaggio delle altre due parti del trivio: la grammatica e la rettorica.

É vero che al trivio ed al quadrivio si aggiunse poi, come qualche cosa di più, la filosofia e come fastigio supremo la teologia, essendo assurda l'opinione del Ferrère [2]) e del Marietan [3]), che vorrebbero far rientrare la filosofia nel trivio. La logica però rimase come una specie di propedeutica dello spirito, utile e necessaria per qualsiasi cammino questi avesse voluto intraprendere e come introduzione alla logica rimase lo studio della grammatica, alla sua volta creduta *ratio et origo ommium artium liberalium,* come è chiamata da Ilde-

---

1) Su tale argomento della biblioteca filosofica medievale cfr.: WULF, op. cit. pag 149-157.

2) FERRÈRE, *De la division de sept arts liberaux* (Ann. de Phil. Chrétien., luin 1900)

3) MARIÈTAN, *Probléme de la classification des sciences d'Aristote a S. Thomas*, Paris 1901. L'opinione contraria invece è sostenuta dal Willmann (OTTO WILMANN, *Didaktik als Bildungslehre*, Brunswik 1903, Tom. I, pag. 267 e sgg).

rico di Montecassimo, scolaro di Paolo Diacono; anzi nello studio di essa tanto si esagerò, specialmente degli Italiani, i quali, come dice Radulfo Glaber [1]), lasciarono ogni sorta di studio fuorchè la grammatica, che Gregorio Magno credette suo preciso dovere di opporvisi [2]).

Date adunque tali precise disposizioni di fatto, è evidente perchè la filosofia del linguaggio per quel poco che valse e si attuò nel medio evo, o per meglio dire nella prima parte del medio evo, si ritrovò legata un' altra volta alla logica ed alla dialettica, il che simbolicamente è già indicato nella figurazione poetica di Marciano Capella, che rappresenta appunto le sette arti liberali sotto la forma di vergini donzelle al seguito di Filologia, fidanzata di Apollo, la grammatica vi è invece descritta come una figlia di Memfi, portando su un piatto degli istrumenti per sciogliere la lingua ai bambini, mentre la dialettica vi è rappresentata come una donna dal viso emaciato tenente in una mano un serpente.

Abbiamo poco sopra affermato che già nel periodo patristico si possono rintracciare momenti di congiunzione tra filosofia del linguaggio e la logica. La questione già accennata della innominabilità di Dio di ciò sarebbe una prova, perchè in fondo considerata bene tale questione, che, accennata già

---

1) Rodolfo Glaber, *Historiarum*, Lib. II. cap. 12.
2) Cfr. Gaspary, *Storia della lett. italiana*, Volume I cap. 1.

nelle Sante Scritture in un passo della « *Sapienza* » [1]) nella Patristica oltre che dai già citati autori venne discussa da S. Anastasio Sinaita [2]), da S. Agostino [3]) e da S. Febadio [4]), entrava direttamente nel campo della logica, riguardando essa appunto l' imposssibilità di applicare un termine a ciò che soverchia le potenzialità dell' intelletto umano, a quello ciò che è indefinibile, cioè irreducibile a termine maggiore in estensione e perciò minore in comprensione, perchè categoria non solo d' ordine logico, ma anche categoria d' ordine morale.

Ciò però non basta; il Prantl ci ricorda infatti in proposito l' estratto dell' « *Organon* » fatto da Gregorio di Nazianzo ad uso delle scuole [5]), i libri di logica che S. Gregorio stesso [6]) dice di aver tentato di scrivere nella sua gioventù, e soprattutto la « *Dialectica* » di Fortunaziano, la quale contiene qualche passo di non dubbio interesse per il nostro argomento, quello, per esempio, in cui in certo qual modo si ristaura la vecchia teoria stoica del λεκτός. Dopo aver infatti Fortunaziano [7]) definito la parola dicendo: *Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi a loquente prolatum, et*

---

1) *Sapientia*, XIV, 21.

2) S. ANASTASIO SINAITA, *Viae dux*, cap. II (MIGNE P. G. LXXXIX pag. 54).

3) S. AGOSTINO, *De Trinitate* Lib. V cap. 5.

4) S. FEBADIO, *De filii divinitate*, cap. VI (MIGNE P. L. XI pag. 42).

5) PRANTL, op. cit.Vol. I pag. 657.

6) S. AGOSTINO, *Retract.* I. 6.

7) C. CONSULTI FORTUNATIANI, *Dialectica*, Basilea 1542. cap. 5, cfr. C. PRANTL, op. cit. pag. 568.

loqui est articulata voce signum dare, aggiunge : *omne verbum sonat, sed quod sonat nihil ad dialecticam, et tamen cum de his disputatur praeter dialecticam non est; quidquid autem ex verbo non auris sed animus sentit, ex ipso animo tenetur inclusum, dicibile vocatur, cum vero verbum procedit non propter se, sed propter aliud aliquod significandum, dictio vocatur; res autem ipsa, quae iam verbum non est neque verbi in mente conceptio, nihil aliud quam res vocatur proprio iam nomine: haec ergo quattuor distincte teneantur: verbum, dicibile, dictio, res.* Come si vede il *dicibile* di Fortunaziano, concepito appunto come « *id quod ipso animo tenetur inclusum* », è un evidente derivazione del λεκτός degli antichi Stoici come stoico, per quanto già volto nel *Cratilo* platonico, è l' opinione del medesimo autore che ogni parola possa esser ricondotta per via etimologica al suo vero significato, essendovi una certa similitudine tra cosa significata ed il suono con cui quella è espressa similitudine che poteva essere estesa fino al contrasto (*lucus a non lucendo*). È perciò che Fortunaziano cerca di stabilire il vero concetto di *verbum* che fa derivare da *verbero*, cioè da *verum bum.* che sta per *bombum* suono [1]), derivazione questa che ha avuto fortuna nel medio evo, tant' è vero che la troviamo ancora in S. Tommaso, che così si esprime in proposito : *Unumquodque nomen illud praecipue significat a quo imponitur, sed hoc nomen verbum impo-*

---

1) FORTUNAZIANO, op. cit. cap. 6. (cfr. PRANTL, op. cit. pag. 669)

nitur a verberatione aeris vel a boatu, quasi verbum non sit aliud quam verum boans [1]).

Questo passo di S. Tommaso appare tosto come una concessione fatta all' indirizzo platonico dell' etimologizzare secondo il rapporto di natura tra cosa e suono, e quindi sembra esso in contrasto alla tendenza aristotelica, la quale negando un tale rapporto veniva a negare uno degli effetti primi dell' etimologizzare : ciò è difatti, e se ne capisce il perchè. S. Tommaso deve aver ricevuto quell' etimologia bella e che fatta dalla tradizione stessa dell' insegnamento medievale ; siccome però essa trovava le sue origini in autori vissuti in pieno rifiorimento platonico, come appunto Fortunaziano, fiorito nel V secolo, così era naturale che di tale indirizzo platonico ne risentisse ; di ciò è prova anche quel « *verberatio aeris* » di cui parla S. Tommaso stesso, *verberatio* che trova le sue fonti, come già si è detto, in filosofi antichi, tra cui Platone stesso nel *Timeo*, per quanto non manchi anche in Aristotele. Non si tratta adunque di uno strappo volontario all' indirizzo in fiore nell' età di mezzo, ma d' una concessione volontaria imposta come un luogo comune nella tradizione scolastica [2]).

Ritornando ora al nostro argomento, possiamo dire che l' autore, che, pur appartenendo ancora al

1) S. TOMMASO, *Quaestiones disputatae. De veritate* Quaest. IV. *De verbo*, art. I.

2) Notiamo che anche nella filosofia del Rinascimento si continuò l' etimologizzare per scoprire la ragione dei termini ; curiosa fra le etimologie di quei tempi è quella del Böhme, il mistico calzolaio-filosofo di Görlitz che faceva derivare *qualitas* dal tedesco *Quelle* (fonte). Cfr. H. HOEFFDING, *La storia della filosofia moderna*, Tomo 1906, vol. I, pag. 70.

periodo patristico, ha saputo trattar del linguaggio in rapporto alla logica sistematizzando le proprie investigazioni sopra uno schema definito e preciso, fu S. Giovanni Damasceno.

Il Willmann [1]), come è noto, fa appunto cominciare la Scolastica alla prima metà del secolo VIII colla πηγὴ γνώσεως di S. Giovanni di Damasco basandosi sul fatto che le parti di tale opera sono precedute da κεφάλαια φιλοσοφικά, o prolegomeni filosofici, sì da riuscir essa come il primo saggio di quelle sistematizzazioni teologiche che si successero più tardi col nome di « *Sentenziarii* », anche sulla sostanza dei quali la πηγὴ γνώσεως del Damasceno ebbe influenza, come dimostra il Wulf [2]) a proposito del più celebre dei sentenziari, quello di Pietro Lombardo.

La citata opinione del Willmann a noi pare accettabile, perchè è precisamente in quell' opera che il grande scrittore di Damasco, in contrasto ai frammentarii accenni di tutta la Patristica sulla questione del linguaggio, ha saputo, stando sul terreno della logica, costruire una teoria chiara e definita. Vale la pena che noi ne riportiamo qui i passi che piú interessano il nostro argomento [3]).

Comincia l' autore a distinguere i suoni che hanno un significato da quelli che un significato non hanno e continua: *vox quae nihil significat aut*

1) O. WILLMANN. *Geschichte des Idealismus*, Brunswich 1896, Tomo II. pag. 342.

2) WULF, op. cit., pag. 214.

3) S. GIOVANNI DAMASCENO, *Fons scientiae*, cap. V. (MIGNE, P. G. XCIV, pag. 539 e sgg.).

articulata est, (e sarebbe quella che si può scrivere, per es. σκινδαφος). *aut articulata non est* (quella che non si può scrivere, per es. quella che si ingenera dall' incontro di due sassi); di entrambe le categorie *nulla philosophiae cura est. Vox autem significans aut non articulata est* (quello che non si può scrivere, per es. un latrato di un cane), *aut articulata est* (il linguaggio umano).

Significative articulata vel est universalis (homo) aut particularis (Petrus); sed ne particularis quidem vocis rationem habet philosophia, sed significantis, et articulatae, et universalis. Come si vede qui siamo in pieno campo della logica, in quanto che coll' ultima distinzione siamo arrivati alla concezione del vocabolo come termine del concetto.

E di logica risente anche quanto vien dopo, in cui lo scrittore divide il termine significativo articolato ed universale in *sostanziale*, ed *adiectizio*, quello *est qui essentiam, hoc est naturam rerum declarat, adiectitius est qui accidentia indicat;* il santo poi continua ancora, sempre su terreno logico, a parlar di genere, di specie e di differenza, il che non più interessa il nostro argomento [1]).

---

1) Ecco in un quadro le divisioni logiche del Damasceno a proposito dei suoni:

- Voci
  - Significative
    - Articolate
      - Universali
        - Sostanziali
        - Adiectizie
      - Particolari
    - Non articolate
  - Non significative
    - Articolate
    - Non articolate

È certo che tali distinzioni e divisioni di S. Giovanni di Damasco esercitarono non piccola influenza sullo sviluppo della Scolastica, egli infatti fu fra gli scrittori bizantini uno dei primi ad essere conosciuto per la traduzione, che della sua opera principale πηγὴ γνώσεως fece ben presto Burgondio da Pisa.

Influenza non piccola esercitò nell' età di mezzo anche Marciano Capella, di cui già abbiamo avuto occasione di parlare poc' anzi: può darsi che tale influenza, come appare al Wulf [1]), sia stata per nulla meritata, essa però non si può in modo alcuno negare, essendo stato, come si è visto, tale autore uno dei più alla mano nella biblioteca filosofica dell' età di mezzo specialmente per ciò che riguarda l' opera sua sulle « *artes liberales* », in cui a proposito della dialettica egli discorre a lungo delle sei parti della medesima, quali già erano state fissate nella tradizione, sì che esse, per esempio, già si trovano in S. Agostino [2]): esse sono: *de loquendo*, *de eloquendo*, *de proloquendo*, *de proloquiorum summa, de iudicando*, ed ultima *quae dicenda rhetoribus commodata est*. La fusione della logica colla speculazione sul linguaggio in Marciano Capella appare più che mai evidente, quando si veda quali oggetti egli sottopone a ciascuna di tali parti della dialettica. Nella prima, per esempio, *de loquendo* egli si domandava *quid sit genus, quid forma, quid differentia, quid*

1) WULF, op. cit. pag. 155.
2) PRANTL, op. cit., Vol. I, pag. 672.

accidens, quid definitio, *quid totum, quid pars*, tutte questioni d' ordine logico, insieme però ad esse ecco le domande, *quid sit univocum, quid plurivocum* e specialmente *quae rebus verba sua sint, quae aliena et quot modis aliena sint*, colle quali ultime domande si affronta il problema dei rapporti tra cose e nomi, secondo la tradizionale traiettoria della filosofia greca intercorsa da Pitagora giù giù fino agli Stoici, che ancora in quel giro di tempo, secondo la parola esplicita di S. Gerolamo [1]), erano creduti come gli inventori della logica. Nella seconda parte poi Marciano Capella discende alla grammatica, il che pure era già avvenuto nella speculazione stoica, ed ecco le domande: *quid sid nomen, quid verbum*, *quae subiectiva pars sententiae sit, quae declarativa* e così via, mentre nella terza si ritorna ancora alla logica colle questioni: *quae sint differentiae proloquiorum in quantitate*, *in qualitate, quid sit universale, quid particulare*, e così via anche nelle altre parti è un intrecciarsi continuo di grammatica, di logica, di speculazione sul linguaggio, quale appunto già si era verificato al tempo della decadenza del pensiero ellenico, e si verificò poi nelle origini e nello svolgimento della Scolastica.

L' autore però che più di ogni altro ebbe influenza in tutta l' età di mezzo, fissando in modo decisivo il trionfo di Aristotele nelle ricerche d' or-

1) *Stoici, logicam sibi vindicant*, dice S. Gerolamo *(Contra Rufinum*, Lib. I, § 311 in MIGNE P. L. XXIII, pag. 412).

dine logico, e quindi anche nelle speculazioni su quell' argomento di cui stiamo trattando, fu Boezio [1]). Vale quindi la pena che noi ci fermiamo alquanto sopra di lui, che da tutti gli autori del M. E. fu conosciuto, studiato, sunteggiato, discusso, confutato e difeso.

Importanti in modo speciale per noi sono i di lui commenti, a noi arrivati sotto due forme di redazione, del «*De interpretatione* « di Aristotele, a proposito del quale se Cassiodoro potè dire che quando Aristotele lo scriveva *calamum in mente tingebat* » [2]), noi potremo aggiungere che tutti i trattatisti medievali, quando i loro trattati di logica e di dialettica s' accingevano a scrivere, la loro penna tingevano appunto nei commenti che di quell' opera dello Stagirita aveva fatto Boezio.

Il processo conoscitivo-dialettico è anzitutto così riassunto da Boezio: *Res ab intellectu concipitur, vox vero conceptiones animi intellectusque* [3]) *significat, ipsi vero intellectus et concipiunt subiectas res et significantur a vocibus, cum igitur tria sunt haec. . , quartum quoque quiddam et quo voces ipsae valeant designari, id autem sunt litterae scriptae namque litterae ipsas significant voces: quae quattuor ista sunt, ut litterae quidem significent voces,*

---

1) Cfr. in proposito UEBERWEGS, *Grundriss* etc. Vol. I, pag. 332 e sgg.

2) PRANTL, op. cit., vol. I, pag. 723.

3) È evidente che qui la parola *intellectus* è presa in senso diverso della prima volta, mentre allora essa rappresentava una facoltà attiva dello spirito, qui invece è considerato come un prodotto dello spirito, nel qual senso tale parola rimase anche dopo nella Scolastica.

voces vero intellectus, intellectus autem res concipiant[1]). Però, aggiunge Boezio, non è qui tutto, giacchè come tu puoi trovare suoni che non hanno senso, puoi anche trovare suoni a cui nulla corrisponda nella realtà, cioè *intellectus sine ulla re sibi subiecta*, il che Boezio, anticipando quanto poi più diffusamente e più sottilmente dirà in proposito Duns Scoto, spiega col fatto che *l' animus hominis non solum per sensibilia res incorporales intelligendi est artifex, sed etiam fingendi sibi atque mentiendi.*

Stabilito così il rapporto tra pensiero e parola, Boezio affronta l' altra questione già tanto controversa nella filosofia greca, sulla posizione del nome, ed anche qui commentando la famosa definizione di Aristotele: *nomen est vox significativa secundum placitum sine tempore, cuius nulla pars significativa est separata*, egli si mostra strenuo sostenitore della perfetta indipendenza di natura tra nome e cosa; ecco infatti le sue parole, quali si leggono nella sua introduzione « *Ad Categoricos Syllogismos*[2]) *: secundum placitum vero adiunctum est in definitione, quoniam nullum nomen natura significat, sed secundum placitum ponentis constituentisque voluntate. Illud enim unaquaeque res dicit quod ei placuit qui primus rei nomen impressit. Aliae sunt enim voces naturaliter significantes, ut canum latratus iras canum significat, et alia eius quaedam vox blandimenta gemitus etiam dolorum,*

---

1) ANITII MANLII SEVERINI BOETHII, *De interpretatione*, in *Opera*, Basilea 1570, pag. 296.

2) A. M. S. BOETHII, op. cit. pag. 559.

sed non sunt nomina, quod non designant secundum placitum, sed secundum naturam, alle quali parole fanno riscontro quest' altre più esplicite ancora che si leggono nel commento al « *De interpretatione* » [1]: *Aristoteles dicit placitum quod nullum nomen naturaliter constitutum est, neque unquam sicut subiecta res a natura est, ita quoque a natura veniente vocabulo nuncupatur; sed hominum genus, quod et ratione et oratione vigeret, nomina posuit, eaque quibus libuit litteris syllabisque coniungens singulis subiectarum rerum substantiis dedit,* ed a modo di conclusione Boezio aggiunge a favore della sua tesi quell' argomento appunto, che tanto aveva affaticato Epicuro, ed a cui questi aveva dato una soluzione per quei tempi ardita: *Hoc autem illo probatur,* dice Boezio, *quod si natura essent nomina, eadem apud omnes gentes essent, ut sensus quoniam naturaliter sunt, iidem apud omnes sunt.* D' altra parte si domanda ancora l' autore: non è forse vero che noi alla stessa « *substantia* » diamo nomi diversi, sicchè, per esempio, usiamo dei termini *gladius, ensis, mucro,* per esprimere la stessa cosa? Ora ciò sarebbe possibile, se veramente i nomi fossero per natura? È evidente come quest' ultimo argomento sia piuttosto specioso che forte, giacchè se non altro sarebbe ritorcibile, perchè si potrebbe dire: se i nomi sono dati dall' arbitrio dell' uomo, perchè questi per esprimere la stessa cosa ha inventato nomi diversi?

---

1) A. M. S. Boethii. *De interpretatione,* ed. cit. pag. 308.

Lo spunto poi dell' altra argomentazione a cui già fin da' suoi tempi aveva, come si è visto, risposto Epicuro, si trovava in Aristotele stesso e precisamente in quel famosissimo passo del *De Interpretatione* che, integrato da un altro non meno famoso del « *De Anima* », tante discussioni e commenti ebbe nell' antichità e nel medio evo. Noi lo riportiamo qui nella traduzione stessa di Boezio, perchè è appunto sotto una tal veste che esso fu maggiormente conosciuto [1]: *Quae sunt in voce sunt notae passionum quae sunt in anima, et quae scribuntur sunt notae eorum quae sunt in voce, atque ut litterae non sunt apud omnes eaedem, ita nen voces sunt apud omnes, eaedem sunt etiam res quarum hae passiones sunt simulacra.*

Un altro punto di Aristotele Boezio ha pur creduto di largamente commentare, per quanto a' suoi tempi, in cui nessuno ormai sosteneva ancora l' antica opinione di Platone concernente la naturale giustezza dei nomi, esso avesse perduto della sua importanza; intendiamo parlare di quel passo, in cui lo Stagirita sosteneva che la verità o la falsità non sta tanto nei nomi quanto nella composizione di essi, cioè nel giudizio, al quale proposito così Boezio si esprime [2]: *omne nomen iunctum cum verbo enunciationem reddit et suscipit mendacii veritatisque naturam,* ed altrove: *non homo vero non est nomen atqui non est constitutum nomen quo oporteat id*

1) BOETHII, *De interp.* ediz. cit. pag. 297.
2) BOETHII, ed. cit. pag. 560.

appellare: quia nec est oratio nec negatio, sed est nomen infinitum, quia similiter in quovis inest tam ente, quam non ente, tantochè, per esempio, egli aggiunge, *hircocervus significat quidem aliquid nondum tamen verum quidpiam aut falsum, nisi esse aut non esse adiiciatur vel simpliciter, vel secundum tempus:* dato ciò, così Boezio integra la vecchia definizione di nome data da Aristotele: *Nomen est vox significativa, secundum placitum, sine tempore cuius nulla pars coniuncta faciens enunciationem aut falsitatis aut veritatis.*

Boezio si diffonde a commentare di tale definizione la parte che riguarda il nessun senso che hanno le diverse parte dei nomi, sieno esse sillabe, sieno esse veri vocaboli, come succede nelle parole composte, tutto ciò però già si trovava chiaramente indicato da Aristotele; più interessante invece è la spiegazione di quell' inciso «*sine tempore*». Aristotele aveva fatto, come già abbiamo detto a suo luogo, distinzione tra ὄνομα e ῥῆμα, cioè tra nome e verbo e Boezio, sulle di lui orme, sostiene appunto in parecchi luoghi [1]) che due sole sono le parti del discorso, il nome ed il verbo, giacchè *ceterae non partes, sed orationis supplementa sunt.*

La differenza specifica tra questo e quello sta appunto in ciò che il primo cioè il nome è espressivo *sine tempore*, il secondo invece esprime *cum tempore*, la definizione infatti di verbo è da lui

1) Cfr. BOETHII, *De Syll. Cat.*, ediz. cit. pag. 583; *De interpr.* pag. 310 (Cfr. PRANTL, Vol. I. pag. 693).

così formulata sempre sulle traccie dello Stagirita : *verbum est vox significativa secundum placitum cum tempore, cuius nulla pars significativa est separata, aliquid finitum designans et praesens ;* in altri termini, spieghiamo noi, il nome della categoria di tempo non è toccato, giacchè ciò che esso esprime è vero tanto al di qua come al di là di tale categoria, potendo esso trovar luogo e nel campo infinito della possibilità, come in quello della realtà e della necessità ; il nome cioè rappresenta come una condizione statica possibile o reale, o necessaria, sempre in relazione al lavoro logico più o meno perfetto, di cui esso è il termine ; il verbo rappresenta invece un' attuazione qualsiasi dinamica o di un' azione o di una passione, per ciò esso deve per forza concepirsi come alcunchè che s' inizii e quindi come alcunchè che si consumi, quello adunque che il verbo esprime *fieri sine temporis notatione non potest*, conchiude Boezio, mettendo così in evidenza anche uno dei motivi fondamentali, per cui alle due classi e di nomi e di verbi tutte le altre parti del discorso si possono filosoficamente ridurre.

Da tutto quanto abbiamo finora esposto ben si vede quanto sia vero ciò che è stato affermato : essersi già nel periodo patristico del pensiero cristiano formata una tradizione sui rapporti tra logica e filosofia del linguaggio, per quel tanto che questa allora poteva valere, cosicchè quando la Patristica cadde, ed a poco a poco i nuovi orientamenti della vita civile e politica ingenerarono quelle condi-

zioni da cui uscì poi la Scolastica, questa potè tosto attuare i suoi caratteri specifici, attaccandosi a quel filone di pensiero filosofico aristotelico, che già aveva saputo tanto bene prodursi nei secoli precedenti intorno all' *Organon* dello Stagirita.

E si noti condizione speciale in cose: dal secolo VIII al XII secolo, cioè nel periodo delle origini e delle prime manifestazioni della Scolastica, tutto fu ancora incoerente ed incerto. La Metafisica, come ben dimostra l' Espenberger, [1]), vi è ancora frammentaria ed ondeggiante bizzarramente tra idee aristoteliche e platoniche: la dottrina seducente delle idee, madre del Realismo ad oltranza, tosto si trova di fronte alle contrarie teorie aristoteliche di sostanza, di natura, di persona: i concetti fondamentali del Peripatetismo di materia e di forma, chiave di volta di tutta la sintesi scolastica-tomistica posteriore, vi sono ancora mal compresi, la materia, per esempio, è il chaos per Alcuino, è l' atomo materiale per Giovanni di Conches, è una massa qualitativamente costituita e dotata di moto dinamico per le scuole di Chartres e se qualcuno, come dice il Wulf [2]), riconosce in essa il carattere di indeterminato assoluto e di passività che vi riconosceva Aristotele, è però incapace di approfondire tale nozione: la forma poi non è già considerata come il principio sostanziale

1) M. ESPENBERGER, *Die Philosophie des Petrus Lombardus*, Münster 1901, pag. 36. Cfr. anche DOMET DE VORGES, *S. Anselme*, Paris 1901 pag. 149 e sgg.

2) Cfr. WULF, op. cit. pag. 139.

dell' essere, ma piuttosto come una somma di proprietà; in altri termini in quel periodo si agitano le formule antiche, ma chi più chi meno, tutti si mostrano incapaci di interpretarle secondo lo spirito loro. Qualche cosa di simile avviene per le dottrine cosmologiche, a proposito delle quali si oscilla tra due tesi inconciliabili: quella della vita autonoma della natura, trasvestimento inaspettato dell' antica teoria platonica dell' anima del mondo e della concezione del *fatum* stoico, e l' altra tesi della individualità di ogni essere naturale contenuto nell' universo, sostenuta da Abelardo e da Giovanni di Salisbury. Così in psicologia nel campo della quale è vero che fino al secolo XII regnò indisturbato S. Agostino, e quindi per mezzo suo un indirizzo platonico, non per questo però mancarono e dubbi ed incertezze ed errori: creazionismo e traducianismo, per esempio, come già nello spirito di Agostino, vi si alternano e vi si confondono, si vuol salvare l' indipendenza dell' anima e si arriva d' altra parte a riguardarla come una proprietà della materia; così in morale dove tutto si riduce ad una descrizione delle virtù particolari ricalcandosi malamente ciò che già avevan fatto gli Stoici, così in teodicea, e così in genere per qualsiasi altro palpito di pensiero.

La parte invece del pensiero riflesso che non fu toccata nè da incertezza nè da dubbio, e che si tramandò sotto una forma già rigidamente composta a sistema fu appunto la dialettica, dove Aristotele regnò senza rivali, e regnò secondo verità e

giustizia, perchè conosciuto nel suo vero essere, o per meglio dire nelle genuine opere sue. La tradizione intessutasi giá nel periodo patristico tale regno preparò con tutte le arti del buon ordine e della coerenza; S. Agostino [1]) stesso col tessere nel *De civitate Dei* l' elogio dello Stagirita lo proclamò degno della corona, che poi a questo fu data e conservata, tanto più che l' elogio del santo d' Ippona si congiunge all' elogio che egli fa della dialettica per la spiegazione stessa delle Scritture, e così la dialettica aristotelica fu il solo punto fisso e sicuro fino al secolo XII circa, in mezzo all' ondeggiare di tutto il resto nel campo infinito del pensiero riflesso.

Vale la pena che noi di questo regno passiamo tosto a considerare alcuni momenti, quelli che ci interessano, lasciandone nell' ombra tutte quelle deviazioni o, per meglio dire, tutti quegli eccessi di potere, a cui esso ha pur dato luogo, fra i quali il più grave fu senza dubbio quello messo in luce dal Baumgartner [2]), per cui essendosi abusivamente trasportata la teoria del giudizio dal dominio logico al dominio metafisico si è dato luogo ad una falsa interpretazione della teoria ilemorfica, che fu poi motivi di tante incertezze ed errori.

---

1) Aristotele in tutto è citato tre volte dal vescovo d' Ippona, che nel *De civitate Dei*, (VIII. 12) lo chiama: *vir excellentis ingenii.*

2) V. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis* (Beiträge zur Geschichte der Phil. d. Mittelalters II, 4). Münster 1896, pag. 57 e sgg.

Intanto vediamo che in Alcuino [1]), il grande interprete ed esecutore delle riforme pedagogiche escogitate dal genio di Carlo Magno in quella fresca primavera di rinascenza attuatasi nella sua corte, nella sua opera « *De dialectica* » e nella sua « *Grammatica* » nulla si trova che non si possa già rintracciare nelle opere di Boezio, di Cassiodoro, ed anche di Isidoro di Siviglia, il quale per quanto così poco nei suoi 20 libri delle « *Origini* od *Etimologie*, » ragioni intorno a questioni di logica, di dialettica, e di linguistica, pure abbastanza chiaramente dimostra tutto l' indirizzo tradizionale aristotelico da lui seguito anche per tali questioni. Le differenze, per esempio, nella dialettica tra Platone ed Aristotele sono da lui ben notate, come trasparente è la sua preferenza per quest' ultimo [2]).

Riportiamo di S. Isidoro questo passo solo, che pressapoco si trova riprodotto poi anche in Alcuino [1]) : *Nomen dictum quasi notamen quod nobis vocabulo res notas efficiat, nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit*, concetto questo che troviamo oltre che in Alcuino, come si è detto, anche in Fredegiso, scolaro di Alcuino, laddove dice : *omne nomen finctum aliquid significat, ut homo, lapis, lignum : haec enim ubi dicta fuerunt simul res quas significant intelligimus* [3]).

Parrebbe a prima vista di trovarci qui davanti

---

1) Cfr. WULF, op. cit., pag. 144.
2) ISIDORO, *Origini*, lib. I, 1; I, 7; II, 22.
3) Cfr. PRANTL, op. cit., Vol. II, Leipzig. 1861, pag. 17.

ad una derivazione platonica [1]) a base di rapporto di natura tra nome e cosa nominata, ma ciò non è; il fatto che, detto un nome, noi veniamo a conoscere la cosa che con esso viene significato, s' accorda infatti benissimo anche colla teoria fondamentale di Aristotele che nessun rapporto di natura vi è tra quello o questa, trattandosi solo di un rapporto stabile o per convenzione o per abitudine, tanto più che Fredegiso ha quel *finctum*, il quale lascia nessun dubbio in proposito; per Platone infatti e per i suoi seguaci, gli Stoici, Filone, Eunomio, i nomi non si possono in alcun modo chiamare «*fincta*», cioè foggiati od inventati dall' uomo, giacchè essi sarebbero posti dai più abili, dai più periti, da quelli cioè, che avendo meglio studiate le singole cose ne hanno visto meglio la natura, e per ciò da questa, come da un elemento oggettivo, spillato, per così dire, il nome.

Una deviazione invece, per quanto fugace, dall' indirizzo peripatetico preponderante, come si è detto, in quei tempi nel campo della logica, troviamo in Scoto Erigena. Non è qui il luogo di mostrare tutta la grande influenza che l' Erigena ha esercitato sullo svolgimento del pensiero filosofico medievale ulteriore. Egli che per il primo in pieno secolo IX colla sua opera principale «*De divisione naturae*» ha saputo elaborare una sintesi completa di filosofia, fu

1) Ricordiamo a questo proposito l' insegnameuto, evidentemente d' origine platonica, di S. Isidoro sull' esilità dell' *i*, di cui già si è parlato. (Cfr. del nostro lavoro, cap. III, pag. 85).

senza dubbio il padre di tutto quel fermento razionalistico-mistico, che gemmazione del Neoplatonismo antico si andò fissando secondo le due traiettorie del Panteismo e dell' Emanatismo. A noi basti qui ricordare come l' Erigena, il quale la propria speculazione cominciò ad esercitare commentando le opere del pseudo Dionigi, di cui papa Paolo I aveva inviato un esemplare a Pipino di Francia, da esse ritrasse tutto l' andamento largo e maestoso del suo filosofeggiare, diventando e rimanendo poi sempre un neoplatonico convinto, per quanto le sue dottrine cercasse mai sempre di conciliare coi dogmi della Chiesa, e coi dettami delle Scritture, non dubitando però di tormentar queste sotto le audacie di interpretazioni allegoriche per addattarle alle proprie dottrine, come, per esempio, egli ha fatto a proposito della creazione del mondo, che, secondo il suo concetto, doveva invece essere stato ed essere ancora una creazione fatta da Dio di se stesso nell' universo tutto.

È evidente che con tali liberi ed arditi intendimenti mal si potevano conciliare le strettoie a cui la tradizione aveva ridotta la logica e la dialettica di Aristotele: l' interpretazione che della natura della parola aveva dato Platone molto meglio s' accordava coi fondamenti di tutta la sua speculazione, ed infatti ad essa egli aderì, ed è sua, per esempio, la sentenza: ciò che noi conosciamo nelle parole è necessario che noi conosciamo anche nelle cose da esse significate: *quod de nominibus cognoscimus necessarium est ut in his rebus quae ab eis signifi-*

cantur cognoscamus [1]), in cui è evidente l' affermazione di un rapporto di natura tra nome e cosa significata ; dall' Erigena, per esempio, è conservata la derivazione areopagitica di θεός da θέω, io corro, fatta collo scopo di mostrare che veramente la divinità corre nelle viscere del mondo, sicchè questo non è che una vasta ondulazione del divenire divino. Anche laddove [2]) l' Erigena fa l' elogio della grammatica e della retorica, descritte *veluti quaedam membra dialecticae*, tiene alta l' estimazione filosofica sì dell' una come dell' altra, in quanto le concepisce sempre in relazione *ad rerum naturam*, sicchè trattando di esse gli argomenti devono appunto esser tratti *ex rerum natura*. Le stesse definizioni che l' Erigena dà della grammatica e della retorica [3]) e della dialettica [4]), i rapporti tra nomi e cose indicati anche dalle seguenti sue parole [5]) : *nomina opposita e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res quae proprie eis significantur, oppositas sibi contrarietales obtinere intelliguntur,* i raffronti tra i così detti *nomina lucis* colle *species rerum visibiles ed intelligibiles* ed i *nomina tenebrarum* colle cause *omnem sensum et intellectum superantes* [6]), tutti insomma gli accenni ad una speculazione qualsiasi sul linguaggio rivelano nell' Eri-

1) SCOTO ERIGENA, *De divisione naturae*, I, 14.
2) SCOTO ERIGENA, » » V, 4.
3) SCOTO ERIGENA, » » I, 27.
4) SCOTO ERIGENA, » » V, 4.
5) SCOTO ERIGENA, » » I, 14.
6) SCOTO ERIGENA, » » III, 29.

gena un largo senso d' interpretazione platonica a proposito della natura dei nomi e dei loro rapporti alle cose.

L' Erigena ebbe, come è noto, una grandissima importanza nella storia della filosofia per il fatto d' aver egli, partendo dal suo concetto fondamentale dell' identificazione dei gradi dell' astrazione coi gradi dell' intelligenza [1]), rimessa, per così dire, all' ordine del giorno quella questione degli universali, che se idealmente risale a Platone ed ad Aristotele, storicamente si inizia da un passo dell' *Isagoge* di Porfirio.

Anche qui dobbiamo intenderci ; vi furono degli autori quali l' Haureau ed il Taine che tutta la Scolastica vorrebbero ridurre ad una disputa continua ed ininterrotta intorno agli universali, ora ciò non è vero, per quanto la lotta sia stata combattuta strenuamente da una parte e dall' altra da realisti, concettualisti e nominalisti, i quali talvolta offrivano di sè uno spettacolo, che potè strappare sorrisi ad uomini relativamente spregiudicati come Giovanni di Salisbury [2]).

Noi non possiamo certo seguire tutte le movenze assunte in relazione a tempi ed a luoghi diversi da tale contesa, dovendoci solo accontentare di mettere in evidenza le relazioni necessarie che il problema degli universali doveva avere ed ha avuto di fatto colla speculazione sui nomi.

---

1) Cfr. in proposito UEBERWEGS, *Grundriss* etc., Vol. II pag. 139.

2) GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, lib. VII, cap. 12. (IOANNIS SARESBERIENSIS, *Opera*, Lugduni Batavorum, 1595, pag. 385).

Anzitutto notiamo il fatto che la questione, di cui stiamo parlando, è nata appunto sul terreno della logica, da cui a poco a poco è arrivata a quello psicologico, per invadere finalmente quello metafisico, dove solo poteva avere una soluzione adeguata; ricordiamo i precedenti storici: Porfirio si era domandato: i generi e le specie esistono nella natura, o non sussistono che in pure costruzioni dello spirito? Dato che essi sieno delle cose, sono esse corporee od incorporee? Esistono essi fuori degli esseri sensibili o sono realizzati in esse [1]? È evidente che la domanda fondamentale è la prima riguardante appunto l' obbiettività dei generi e delle specie, che in fondo non sono che gli oggetti dei nostri concetti, produzione questi della nostra facoltà astrattiva, i di cui risultati noi fissiamo appunto coi termini del nostro linguaggio. Se noi infatti non avessimo questi, noi saremmo sempre daccapo, ed inutile sarebbe tutto il lavoro logico dello spirito nostro, come sarebbe inutile, per usare alcune note similitudini dell' Hamilton, quello di chi volesse scavare una galleria nella sabbia senza sostenere con sostegni la parte di scavo già composta, o di chi volesse penetrare in un paese avversario da conquistare, senza assicurarsi alle spalle le conquiste già fatte con opportune fortezze.

---

1) Ecco le parole di Porfirio: *Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant, sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.* (Cfr. BOETHII, *Opera*, Basilea 1579., pag. 53).

Boezio ne' suoi commentarii all' *Isagoge* di Porfirio non seppe dare alle domande del filosofo neoplatonico che risposte poco coerenti e poco precise, e così la questione si trascinò rimanendo sempre sotto la forma: gli oggetti dei nostri concetti esistono nella natura *(subsistentia)*, o si riducono a delle pure astrazioni *(nuda intellecta)* ? Sono si o no delle cose [1]) ?

Quante e quali furono la risposte? Il Mercier, a tale riguardo nella sua *Criteriologia generale* [2]) dice che esse furone quattro: abbiamo prima il Realismo esagerato, copia di quell' antico di Platone, secondo il quale vi è armonia tra concetto e realtà oggettiva, la quale quindi esiste nello stesso stato di universalità che riveste la realtà pensata: all' estremo opposto vi è il Nominalismo, il quale al contrario del Realismo ad oltranza, il quale sognò il mondo reale secondo gli attributi del mondo pensato, modellò il pensiero sulle cose esteriori, negando perciò l' esistenza dei concetti universali, e rifiutando all' intelletto il potere di dar ad essi origine. In mezzo a tali due estremi sta: I° il Concettualismo, che ammette l' esistenza ed il valore *ideale* dei concetti universali, non il valore loro *reale*; i concetti hanno per termini mentali oggetti universali(*oggettività ideale*), ma noi non sappiamo se essi hanno un fondamento al di fuori di noi, e se nella natura gli individui posseggono distributivamente (*oggettività reale*,

1) Cfr. LOEWE, *Kampf zwischen Realismus und Nominalismus in Mittelalter*, Prag 1876, pag. 30.

2) D. MERCIER, *Critériologie générale*, Louvain, 1900, pag. 300 et sgg.

l'essenza che noi concepiamo come realizzate in ciascuno d'essi; II° il Realismo moderato, aristotelico, o tomista, che ammette il valore *ideale*, ed il valore *reale* del concetto: le cose, usiamo ancora le parole del Mercier, sono particolari, ma noi abbiamo il potere di rappresentarcele astrattamente; ora il tipo astratto, quando l'intelligenza lo scorge per riflessione e lo mette in rapporto coi soggetti particolari in cui esso è realizzabile, è attribuibile a ciascuno d'essi ed a tutti: quest'applicabilità del tipo astratto agli individui è la sua universalità.

Tali sono le quattro risposte alle domande formulate da Porfirio in un trattato di Logica, come è appunto l'*Isagoge*. Il Wulf [1]) dice che il Realismo assoluto è contro il buon senso, ed è vero, esso però aveva avuto uno splendido campione in Platone; d'altra parte ricordiamo che l'esemplarismo agostiniano nella sua forma primitiva giù giù fino alla *species intelligibiles* da S. Bonaventura e da S. Tommaso ammesse negli angeli, [2]) alla *rationes seminales* ammesse da S. Tommaso stesso era una grande concessione fatta all'antica teoria idealogica di Platone: ben più strana a noi appare invece la risposta nominalistica, e non solo a noi, ma anche ad altri, i quali messisi a giudicare di essa sul terreno storico hanno potuto convincersi che in realtà non è mai esistita nell'età di mezzo una scuola di filosofia, la quale si sia formata e raggruppata in-

1) WULF, op. cit. pag. 162.

2) Cfr. in proposito: P. ROTTA, *La coscienza religiosa medievale. Angelologia*, Torino 1908, pag. 74.

torno ad una tesi così inetta, quale poteva esser quella, secondo cui l' universale non è che una risonanza dell' aria, il soffio materiale della voce, « *flatus vocis* » [1]).

Comunque però sia di ciò resta un fatto che tutta la contesa degli universali si è iniziata e per non poco si è svolta su terreno grammaticale logico e non avrebbe potuto esser diverso : tutta la questione infatti stava nel decidere quale doveva essere il contenuto per i singoli nomi, concepiti con simboli necessari dei singoli concetti. Considerata anzi sotto questo punto di vista, noi possiamo dire che tale lotta rappresenta lo svolgimento di uno dei capitoli più interessanti di qualsiasi filosofia del linguaggio.

È noto che si è discusso a lungo se prima tra gli uomini abbiano avuto corso i nomi comuni o non piuttosto i nomi proprii ; Adamo Smith nella sua « *Teoria dei sentimenti morali* » [2]) ha sostenuto che prima ci devono essere stati nomi proprii, cioè nomi individuali, il Leibniz invece pensava il contrario, *pro axiomate habens*, sono le sue stesse parole, *omnia nomina quae vocamus propria aliquando appellativa fuisse, alioquin ratione nulla costarent.* [3]) Questa opinione fu validamente difesa in tempi a

---

1) Cfr : GROEBER, *Grundriss d. roman. Philol.*, II, pag. 559, n. 1, dove si riporta in proposito l'opinione del Windelband.

2) Cfr. DUGALD-STEWART, *Èlements de la Philosophie de l' Esprì, humain*, Paris 1845, vol. III, pag. 21.

3) L' opinione del Leibniz è riportata pure dal Dugald-Stewart (loc. cit).

noi più vicini dal Max Müller [1]) dal Rosmini [2]), dal Darmesteter [3]) dallo Zoppi [4]), l' opinione dello Smith fu recentemente difesa, per quanto in parte modificata, dal Fonsegrive [5]). Una tale questione non fu per nulla direttamente posta in tempi antichi, per quanto, secondo il Giussani [6]) l' opinione che ogni nome in origine sia stato un predicato, e quindi ogni nome proprio sia stato comune, è il presupposto necessario di tutta la discussione quale si è svolta nel *Cratilo* di Platone.

Nell' età di mezzo se tale questione non fu posta sotto il suo aspetto storico fu però, per così dire, coinvolta nel problema più largo e generale degli universali. Prima di decidere cioè se prima ci furono i nomi generali, i nomi cioè che possono corrispondere ad una serie estesa di cose, che per la loro eguaglianza logica in ordine a comprensione ed estensione possono essere comprese in un solo concetto, e quindi essere espresse con un termine solo, o se non piuttosto prima ci furono i nomi particolari, nomi cioè che possono corrispondere ad un individuo solo, era necessario risolvere la questione pregiudiziale: il genere e la specie esistono poi come qualche cosa di reale fuori di noi, o esi-

---

1) MAY MUELLER, *The science of Thought*, London 1887, pag. 432.

2) Cfr. G. MORANDO, *Corso di Filosofia*, vol. I, Milano 1898, pag. 225, e sgg.

3) H. DARMESTETER, *La vie des mots*, Paris 1887, pag. 41.

4) ZOPPI, op. cit., pag. 166, 167.

5) G. FONSEGRIVE, *Élements de Philosophie*, vol. I, Paris 1890 pag. 243.

6) C. GIUSSANI, op. cit., pag. 110.

stono solo come qualche cosa allo stato ideale dentro di noi o non esistono affatto, o sono semplicemente *flatus vocis* ? Per il Nominalismo, per esempio, non avrebbe potuto aver valore che la tesi difesa poi dallo Smith, giacchè come si sarebbe potuto parlare di nomi comuni, quando si negava per fino l' esistenza dei concetti universali ? evidentemente quelli non sarebbero stati in tal caso che etichette sopra dei recipienti vuoti. Per il Realismo invece le cose sarebbero andate ben diversamente, e le modalità stesse della speculazione di Platone ne sono una prova. La tesi, sostenuta poi dal Leibniz, ha detto, come si è visto, il Giussani, è il presupposto del *Cratilo* platonico, noi possiamo aggiungere che essa è il presupposto di qualsiasi soluzione realistica, ed anche solo concettualistica della questione degli universali. Una volta infatti che si ammetta il concetto, e lo si ammetta come produzione della facoltà astraente dello spirito nostro in rapporto a reali caratteri di somiglianza tra le diverse serie delle cose, una volta che tale concetto lo si creda applicabile non diciamo ai tipi delle cose relativamente esistenti, come avrebbe potuto dare un Realismo qualunque ad oltranza, ma lo si creda applicabile agli individui stessi in quanto in questo lo spirito riscontra quel tanto di comprensione con cui per astrazione ha plasmato il loro tipo ideale, quando tutto questo si ammetta secondo i dati di un semplice Realismo moderato, allora, e solo allora, la parola avrà tutta la sua importanza e tutto il suo valore, allora e solo allora essa sarà etichetta di quei recipienti di

cui tutti conosceranno il contenuto, allora e solo allora il linguaggio sarà veramente il complesso di quelle tessere che sono utili e necessarie per il commercio degli animi. In caso contrario la parola non sarà più termine fisso di un lavoro comune coerente ed omogeneo, ma sebbene semplice descrizione fugace che colla cosa, a cui sarà momentaneamente applicata, dovrà scomparire nel caos dell' indistinto infinito, sicchè tutti allora ci troveremmo nel caso del Sofista greco, il quale ebbe la bizzarria di porre ad un suo schiavo un nome nuovo chiamandolo « *neppure* », e se ne vantava credendo così di aver dimostrato che ogni parola potesse diventare significativa ad arbitrio, senza capire, nota il celebre linguista Max Müller, che con quel « *neppure* » poteva benissimo chiamare un dato individuo, ma che mai quel nome avrebbe potuto istituire il nome comune « *schiavo* », perchè questo era già ormai tradizional termine di un dato concetto, sicchè facendo quella sostituzione nessuno più l' avrebbe inteso, perchè si sarebbe tagliato il ponte, su cui era possibile la comunicazione tra gli uomini di quella bricciola di sapere raccolta amorosamente nel seno di quel dato concetto.

Queste sono le ragioni di ordine logico per cui noi crediamo conglobata nella questione degli universali anche un grande problema di filosofia del linguaggio, nel che andiamo d' accordo col Croce [1]), il quale pure crede che in quella disputa secolare

1) B. Croce, op. cit., pag. 178.

non si potè non toccare in qualche modo la relazione tra il verbo e la carne, tra il pensiero e la parola. Certo si è che ben diverso sarebbe stato lo svolgimento di tutta la contesa, che, nata su terreno logico, sopra di questo rimase per tanto tempo, se oltre che l' *Organon* dello Stagirita si fossero presto conosciute anche quelle altre sue opere, in cui egli, integrando la metafisica di Eraclito con quella di Parmenide, scioglie la questione dei rapporti tra individuale ed universale in quel modo che fu uno dei punti specifici e caratteristici di tutto quanto il Peripatetismo.

Ed ora da tali considerazioni d' indole generale veniamo a vedere un po' più da vicino qualcuno di questi autori che si sono gettati nella disputa, e ciò allo scopo di avere la contropprova di tutto quanto abbiamo poco sempre affermato.

Già si è discorso di Fridigiso, uno dei primi campioni del Realismo, a cui tosto s' aggiunsero, per non citare che i principali, Remigio d' Auxerre, Gerberto, Fulberto, fondatore della scuola di Chartres, Oddone di Tournai, scrittori tutti di logica e di dialettica: trattarono essi qualche volta anche di metafisica, ma in modo frammentario, rivolgendo tutto l' acume della loro speculazione a quelle questioni di logica, in cui, trattandosi dei concetti e dei giudizii, tosto si ingenerava l' addentellato per discutere intorno all' oggettività di quelli, che essi, come realisti, ammettevano assicurando così non solo il contenuto ideale, ma anche reale della parola in quanto manifestazione di concetti.

E così accadde anche nell' altro campo, cioè in quello degli antirealisti, i quali, badiamo bene, quando del dilemma di Porfirio si attaccarono alla seconda parte dicendo che gli universali non sono già delle cose realizzate allo stato universale nella natura, ma solo pure costruzioni dello spirito (*nuda intellecta*), cioè astrazioni verbali, non vollero già prendere posizione in quel Nominalismo di cui si è parlato prima, il quale molto probabilmente è stato più una finzione posteriore fatta quasi per una ragione di contrasto al Realismo ad oltranza, che un reale sistema di una determinata scuola. L' Antirealismo ebbe piuttosto un carattere negativo, cioè esso fu negazione dell' esistenza di una realtà universale, solo più tardi esso affrontò direttamente il vero problema, che era al di sopra del dilemma di Porfirio, a cui troppo ligia si tenne la speculazione degli universali nei primi secoli, cioè il modo con cui si potevano conciliare in motivi più larghi e profondi la sostanzialità degli esseri individuali, i soli esistenti, e l' esistenza in noi di concetti universali. Per i primi secoli, in altri termini, gli antirealisti si accontentarono di ammettere i concetti anche universali, concetti ch' essi chiamano *nomi* di cui riconobbero tutta l' importanza in quante espressioni rigide delle astrazioni umane; ed è strano che giudicando le cose e risolvendo la questione, che tanto allora affaticava le menti da un tal punto di vista, non avessero sentito anche il bisogno di approfondire anche la natura di tali nomi, le loro origini, il loro significato, di fare cioè anche un po' di filosofia del

linguaggio, dato appunto che col linguaggio si potevano fissare quei termini, a cui corrispondeva, come contenuto, il solo esistente nella grande economìa del tutto!

Invece questo non avvenne; anche in antirealisti come Rabano Mauro ed Heiric d'Auxerre, scrittori anche questi soprattutto di logica e di dialettica secondo il solito indirizzo di Aristotele, Porfirio e Boezio, nessuna traccia noi troviamo di un pensiero nuovo intorno al linguaggìo. In Heiric troviamo, è vero, un passo in cui ben si distinguono i tre elementi, *quibus omnis collocutio disputatioque perficitur*, e cioè: *res, intellectus, et voces: res sunt quas animi ratione percipimus, intellectus vero quo ipsas res addiscimus, voces quibus quod intellectu capimus significamus*. Come si vede siamo qui ancora alle medesime distinzioni già stabilite da Boezio. Poi Heiric aggiunge: *Praeter haec autem tria est aliud quoddam quod significat voces, hoc est litterae, harum enim scriptio vocum significatio est. Rem concipit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litterae significant. Rursus horum quattuor duo sunt naturalia, id est et res et intellectus, duo secundum positionem hominun, hoc est voces et litterae* [1]), il quale ultimo rilievo richiama evidentemente tutto quanto Boezio aveva ripetutamente scritto a suffragio della teoria aristotelica della *positio nominum secundum hominis placitum*. Eppure doveva essere così spontaneo il problema dell'ori-

1) PRANTL, op. cit., vol. II, pag. 41.

gine e della natura dei nomi stessi per chi come Heiric d' Auxerre credeva che con essi si esprimevano i concetti universali, gli unici esistenti nel campo dell' universalità! eppure date le *res* e l' *intellectus*, come cose naturali, doveva essere così spontanea l' investigazione intorno all' essenziale unità del linguaggio siccome segno degli umani concetti, intorno alle istintive espressioni dei bruti ed intorno ai rapporti di quello colle cose stesse e colla verità! Ed invece tutto ciò non fu sentito nè da Rabano Mauro, nè da Heiric d' Auxerre, nè da Roscellino, il quale pure, secondo di contemporaneo suo Ottone di Frisinga: *primus nostris temporibus sententiam vocum instituit* [1]).

È noto che Roscellino passò sempre come il rappresentante genuino del più puro e perciò del più netto Nominalismo, ora, secondo le felici induzioni del Wulf, anche tale luogo comune delle solite storie della filosofia si deve credere nè più nè meno che una leggenda, giacchè il fatto si è che egli ha lasciato troppo poco dell' opera sua, perchè noi possiamo questo poco interpretare nel modo voluto ed imposto dalla tradizione. Di lui infatti abbiamo solo una lettera indirizzata ad Abelardo e poi parecchi passi che a lui si riferiscono nelle opere di S. Anselmo, Abelardo, Giovanni di Salisbury, i quali tutti affermavano che per Roscellino i generi e le specie non sono che « *voces* ». Come si deve interpretare quel *voces?* Forse nel

1) WULF, op. cit., pag. 171.

senso voluto da un Nominalismo puro, per cui le *voces* non possono già esser termine del concetto, e cioè di un pensato universale? Il Wulf non crede che si deve interpretare così il *sententia vocum*, di cui parla Ottone di Frisinga, noi crediamo che egli abbia perfettamente ragione appoggiandoci anche sopra quanto troviamo in S. Anselmo [1]), in cui si dice che per negare l' esistenza del colore all' infuori degli oggetti Roscellino diceva che il colore sta agli oggetti come la saggezza sta all' anima, in cui se è vero che si tende ad affermare la realtà dell' individuale c' è però anche manifesta la necessità mentale di un substrato, a cui far aderire nell' intelletto ciò che appunto è individuale.

In più «*spirabil aer*» per ciò che riguarda il nostro argomento veniamo con S. Anselmo. Fu questo un pensatore davvero insigne nella collana degli scrittori cristiani dell' età di mezzo, e se la sua fama per i più si trova specialmente attaccata alla formula «*credo ut intelligam* [2])», che in linea storica da S. Anselmo fu applicata esclusivamente a questioni teologiche, mentre è pur concetto di lui che anche la ragione è una sorgente indipendente e propria di sapere, d' onde il suo grande rispetto per la dialettica [3]), in realta egli, seguace del luminoso pensiero di S. Agostino [4]), fu il primo che

1) S. ANSELMO, *De Fide Trinitatis*, II.

2) S. ANSELMO, *Proslogium*, cap. I.

3) Cfr. DOMET DE VORGES, op. cit., pag. 135.

4) Lo dice S. Anselmo stesso nella prefazione al *Monologium* : *Nihil potui invenire me didicisse quod non catholicorum patrum et maxime beati S. Augustini scriptis cohaereat.*

seppe sul terreno dell' ortodossia scolastica dar corpo alla prima sintesi filosofica, che fosse reazione sapiente alla sintesi antiscolastica ed in non piccola parte eterodossa di Scoto Erigena. S. Anselmo per ciò che riguarda la questione degli universali si decise per il Realismo, un Realismo pieno e completo che talvolta nel « *Monologio* » si manifesta con formole tali da far sospettare quasi un Panteismo. Partendo da un tale punto di vista S. Anselmo ha visto il nesso che si poteva filosoficamente stabilire tra la questione degli universali e la filosofia delle parole, anzitutto egli nel *Monologio* pressapoco conformamente a quanto dirà più tardi Alberto Magno, fautore, come creatrice della parola dell'imaginazione, che per gli Scolastici poca differenza ha della memoria, stabilisce per quella come origine la memoria ; in secondo luogo egli ha visto molto bene la questione del linguaggio sotto il suo aspetto psicologico ; la mente, egli dice, trae da se stessa l' imagine di ciò che pensa, imagine che naturalmente è fatta a propria somiglianza, e che solo idealmente noi possiamo disgiungere dalla mente, che l'ha concepita ; tale imagine è la parola della mente, e l' agitarsi ed il susseguirsi di tali parole è ciò che costituisce il linguaggio mentale ; su tale concetto S. Anselmo insiste molto a lungo : per esempio, egli dice, quando si pensa alcunchè « *extra mentem* », la parola mentale della cosa pensata non nasce già dalla cosa stessa, ma sibbene dall' imagine della cosa, che è già nella memoria di chi in quel dato momento pensa, o che per il tramite dei sensi si trae allora

dalla cosa reale fuori di noi [1]). Per il che, dice altrove il santo, *rem unam tripliciter loqui possumus*: 1) *sensibiliter,* usando di segni sensibili, 2) *insensibiliter* rivolgendo tra di noi tali segni, 3) *nec sensibiliter*, *nec insensibiliter,* rivolgendo tra di noi non già i segni, ma le cose stesse, o per meglio dire le immagini delle cose quali la memoria ha in sè, o quali i sensi ci vanno continuamente offrendo. Di queste tre specie di linguaggio, naturale è soltanto la terza, inquantochè i suoi elementi sono uguali per tutti: tali parole naturali sono molto più vere che non le altre non necessarie con cui noi ci esprimiamo, perchè molto più simili alle cose, di cui tentano di esser copia precisa [2]). Come si vede qui siamo alla presenza di una profonda dottrina d' ordine psicologico per ciò che riguarda la facoltà del parlare nell' uomo: che cosa è infatti essa? non altro se non un' espressione estrinseca di ciò che naturalmente avviene in noi, in cui c' è un vero linguaggio espressivo per immagini, cioè per parole che sono vere immagini delle cose formate nel nostro pensiero.

In base a ciò S. Anselmo affronta anche la questione già discussa da Platone nel « *Cratilo* » sull' efficacia della parola, quale è pronunciata, nel produrre la cognizione; S. Anselmo nega, come già Platone, una tale efficacia perchè la cognizione può nascer solo in noi dal linguaggio naturale

1) S. ANSELMO, *Monologium*, cap. 63.
2) S. ANSELMO, *Monologium*, cap. 10.

interno, non già da quello artificiale esterno, nessun rapporto esiste infatti tra le parole del nostro discorso colle cose, mentre le parole mentali da una parte colle cose hanno un rapporto di natura, e dall' altra sono omogenee alla nostra stessa facoltà conoscitiva, e non ci può essere cosa pensata da noi senza che abbia il suo corrispondente motto verbale, tantochè conclude S. Anselmo: *Tot sunt verba in mente cogitantis, quot sunt res cogitatae* [1]).

E forse superfluo far osservare quanto bene una tale teoria psicologica di S. Anselmo s' accordi colla soluzione realistica da lui data del problema degli universali: sulla questione poi dell' efficacia della parola come mezzo di conoscenza il santo ritorna nel dialogo *De Veritate* [2]), dove troviamo un passo di una certa importanza: Il maestro in esso ha parlato della *rectitudo enunciationis*, ma il discepolo sente tosto una difficoltà nascergli nella mente, quella difficoltà cioè che più tardi, come vedremo, vedrà e risolverà anche Duns Scoto, e cioè egli così domanda al maestro suo: *Video quod dicis, sed doce me quid respondere possim, si quis dicat quia etiam cum oratio significat esse quod non est, significat quod debet, pariter namque accepit significare esse et quod est et quod non est, nam si non accepisset significare etiam quod non est, non id significaret, quare etiam cum significat esse quod non*

1) S. ANSELMO, *Monologium*, cap. 63.
2) S. ANSELMO, *Dial. de veritate*, cap. 2.

est, significat quod debet, ac si quod debet significando recta et vera est, sicut ostendisti, vera est oratio etiam cum enuntiat quod non est. Al che il maestro risponde: *Vera quidem non solet dici cum significat esse quod non est; veritatem tamen et rectitudinem habet, quia facit quod debet. Sed cum significat quod est, dupliciter facit quod debet, quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est, sed secundum hanc rectitudinem et veritatem, qua significat esse quod est, usu recta est et vera dicitur enunciatio, non secundum illam, qua significat esse etiam quod non est. Alia est igitur rectitudo et veritas enunciationis, quia significat ad quod significandum facta est, alia vero quia significat quod accepit significare, quippe ista immutabilis est ipsi rationi, illa vero mutabilis.*

Come si vede, qui è ancora, come già si è detto, l' antica questione della giustezza dei nomi trattata da Platone, e da S. Anselmo lumeggiata sotto un aspetto nuovo cioè sotto il suo aspetto logico; c' era, come è noto, la soluzione data da Aristotele, secondo cui la giustezza è data dall' aggiunzione del verbo essere, riguardando verità e falsità non già la parola, ma sibbene il giudizio. S. Anselmo invece riconosce una giustezza ne' nomi in questo senso: i nomi hanno comunque un significato, corrispondono essi quindi sempre ad una realtà, perchè corrispondono sempre ad un concetto, che è, per quanto realtà ideale, pur sempre qualche cosa di positivo. Può darsi che a questa realtà ideale corrisponda si o no una realtà oggettiva fuori di noi,

e S. Anselmo nel suo Realismo ad oltranza era largo nell' ammettere una tale oggettività ; quando una tale corrispondenza esiste tra concetto ed oggettività, allora la parola può veramente dirsi e retta e vera in doppio senso, prima di tutto perchè significa ciò che deve, in secondo luogo perchè esprime ciò che è : quando invece tale corrispondenza non c' è, la parola rimane pur sempre vera, perchè serve sempre ad esprimere un concetto, negativo nell' ordine della realtà. Tutto ciò in modo molto incerto era stato veduto anche da Scoto Erigena [1]), ma quanto più chiaro ed esauriente è la spiegazione in proposito di S. Anselmo !

Anche il dialogo « *De Grammatico* » di S. Anselmo si svolge tutto intorno ad una questione di logica, perchè in fondo non è altro che una ricerca sottile intorno a comprensione ed estensione dei due concetti di uomo e di grammatico per metterne in evidenza le reciproche relazioni : osservazioni qua e là di una certa importanza non mancano anche in tale dialogo, che solo nei primi paragrafi a noi si presenta con carattere discretamente sofistico : più avanti invece, per esempio [2]), S. Anselmo viene a dichiarare che il nome esprime molto meno delle cose, il che dal lato logico è perfettamente vero, perchè il nome è termine del concetto, ed esprime solo l' essenziale, mentre le cose, essendo singole, oltre che quei caratteri essenziali, per cui esse sono quel

1) Scoto Erigena, *De div. naturae*, III. 5.
2) S. Anselmo, *De Grammatico*, cap. XII.

che sono, hanno anche quelle parvenze specifiche, per cui sono diverse dalle altre della medesima specie [1]). Altrove il nostro autore, ripigliando una distinzione già fatta, come si è visto, da S. Giovanni di Damasco, divide e nomi e verbi in sostanziali, ed accidentali [2]), ed approfondisce tale distinzione sì da giungere a trattare delle categorie aristoteliche, a proposito delle quali scrive [3]) : *Sed quoniam voces non significant nisi res, dicendo quid sit quod voces significent necesse est dicere quid sint res.* Come si vede abbiamo qui il riflesso di quella fiducia nella realtà oggettiva che caratterizza il decalogo categorico di Aristotele in raffronto, per esempio, al tetralogo delle categorie Kantiane, espressioni delle forme a priori della mente nostra. A proposito finalmente della divisione fatta, come si è visto, da Aristotele di nomi e verbi, basata, come poi in lungo e in largo ha spiegato Boezio, sul significare alcuna cosa *sine tempore* o *cum tempore*, S. Anselmo osserva che *hodiernum* a rigor di termini dovrebbe appunto essere un verbo, appunto perchè *significat aliquid cum tempore* [4]).

L' andamento largo introdotto da S. Anselmo anche a proposito delle speculazioni sul linguaggio, fu tosto seguito da altri spiriti luminosi di quel

---

1) Ciò è confermato da S. Anselmo stesso, laddove dice che tutte le accidentalità sono della cosa e non del nome. Cfr. S. ANSELMO, *De Grammatico*, cap. XVII.

2) S. ANSELMO, *De Grammatico*, cap. XV

3) S. ANSELMO, » » cap. XVII.

4) S. ANSELMO, » » cap. XIII.

giro di anni: notiamo prima fra essi Giovanni di Salisbury, che assurgendo dai secchi ed aridi studii della Grammatica, a cui molti si erano allora ridotti accontentandosi di analizzare pedestremente la grammatica di Prisciano [1]), arriva ad una concezione larga e quasi umanistica del trivio e del quadrivio, da lui chiamati come le sette voci che conducono l'anima nel santuario della scienza. Il di lui trattato « *Metalogicus* » è tutta una carica a fondo contro tali esseri chiusi ad ogni soffio geniale in riguardo agli studii della dialettica: egli restituisce alla logica il suo impero, ma vuole che non sia semplicemente un vano formalismo sterile ed esangue [2]), essa è necessaria perchè è la scienza formativa per eccellenza, appunto perchè offre il miglior insegnamento al pensare ed al parlare, senza di cui ogni filosofia è impossibile [3]).

Per ciò che riguarda le sue dottrine logiche, egli si riferisce, e lo dichiara lui stesso, ad Aristotele ed a Porfirio [4]) in riguardo però al nostro argomento ha qualche osservazione di una certa importanza: dal lato filosofico Giovanni di Salisbury fu un realista moderato aristotelico: l'analisi della conoscenza astratta ad un tale Realismo lo ha condotto [5]); ora partendo da un tal punto di vista egli ha capito tutta l'efficacia del nome rispetto alle cose;

---

1) Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *De septem septenis*, cap. 2.
2) Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicus*, II, 9, 10.
3) Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, » II, 20.
4) Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, » II, 11; IV, 17: etc.
5) Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, » II. 20, .

queste sono singole ed individue, ma il nome è tale che può invece convenire anche agli universali *(rei nomen latius patet ut possit universalibus convenire* [1]), l' universalità però del nome è possibile e sicura quando sia frutto di analisi di particolari, sia cioè l' espressione dell' astrazione fatta dalla mente sulle parvenze singole delle singole cose, senza di cui anche l' universalità non sarebbe possibile, e quindi non sarebbe possibile il concetto e col concetto il nome: ora la dialettica tende appunto a rendere manifesta la forza del discorso e delle parole, cioè a mostrare il loro grado di universalità in rapporto alla singolarità delle cose realmente esistenti fuori di noi [2]).

Opposto in certo qual senso a tale modo di concepire l' universalità dei nomi è quello indicato da Abelardo, secondo cui l' universalità non sta già nelle cose e nelle parole, ma sebbene nel discorso, il quale solo è universale *(sermo solus est praedicabilis)*, quantunque cioè i discorsi sieno composti di parole, pure non queste ma quelli si possono ritenere universali [3]).

Questa soluzione di Abelardo merita senza dubbio di essere approfondita, cioè di essere messa in relazione ai fondamenti primi di quel sistema, che, da lui iniziato, ebbe nella storia del pensiero il nome di *concettualismo*, bagliore primo di qualsiasi forma di criticismo ulteriore.

---

1) Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicus*, II, 20.
2) Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, » III, 2.
3) Tutto ciò si trova in un passo del Remusat citato dal PRANTL, (op. cit., pag. 175).

Per capir meglio ciò che vogliamo spiegare riportiamo anche quest' altro passo di Abelardo: *Neque enim substantia specierum diversa est ab essentia individuorum, nec res ita sicut vocabula diversas esse contingit* [1]), parole queste che confermano quanto abbiamo più indietro affermato a proposito appunto di concettualismo. Si è affermato allora che secondo i concettualisti, ed Abelardo fu il più illuminato di essi, esiste il valore ideale dei concetti universali, non esiste però, o per lo meno non si sa se esista il loro valore reale, cioè se nella natura gli individui posseggano distributivamente l' essenza che noi concepiamo come realizzata in ciascuno di essi. Le parole quindi, in quanto sono appunto denominazioni delle cose, non possono essere dotate di universalità, perchè appunto sono l' espressione psicologica di ciò che non sappiamo se abbia in sè tale universalità, quelle quindi non possono valere più di quello di cui sono simbolo. Le parole però sono anche espressioni di concetto e come tali possono essere universali, ciò è vero, a patto però che esse s' intendano solo come qualche cosa di ideale, cioè non si riferiscano alle cose, ma consumino la loro potenzialità entro di noi, nel nostro intelletto, in altri termini nei nostri giudizii, e quindi nel nostro discorso.

È così, a nostro credere, che si devono intendere le suesposte opinioni di Abelardo, ed è così che un' altra volta resta comprovato quanto l' inter-

1) Cfr. M. De Wulf, op. cit. pag. 204.

pretazione filosofica del valore delle parole abbia seguito passo passo nell' età di mezzo le diverse soluzioni del problema degli universali.

L' altezza a cui la logica era stata portata per opera dei citati autori a cui potremmo aggiungere Gilberto della Porretta, integratore di Aristotele colla sua opera « *Liber sex principiorum* » e Thierry di Chartres, altro illuminato campione contro i Cornificiani, che nella storia della filosofia passarono nei secoli XI, e XII come i retrogradi della logica, perchè verbalisti e sofisti, *nugiloqui ventilatores,* come li chiama Giovanni di Salisbury, che li bollò nel suo *Polycraticus*, dando loro il nome da un Cornificio [2]), che di quelli fu uno dei poco nobili rappresentanti, tale altezza, diciamo, non venne mai meno, specialmente quando in Occidente si venne a conoscenza della speculazione bizantina orientale, e di quella degli Arabi, i quali con Avicenna e con Averroè tanto impulso avevano dato alla logica, liberamente commentando Aristotele, sì da portar quella nella sfera della speculazione viva, non lasciandola impaludare nella morta gora di un puro formalismo senza moto e senza risorsa!

Ormai intanto la questione degli universali aveva perduto il suo agreste sapore di novità : il Realismo ad oltranza ingenuamente inconseguente della prima metà del secolo XII, per cui si attribuì un' entità universale ai nostri concetti specifici e generici, senza però sottoscrivere all' unità panteistica

---

1) Giovanni di Salisbury, *Polycraticus*, VII, 12.

delle cose, che pur ne era una conseguenza logica, rappresentò per breve tempo una delle tendenze preponderanti nella Scolastica, propriamente detta, la quale si trovò così sospinta fra le dottrine di Guglielmo di Champeaux, secondo cui l' essenza universale è unica ed identica in tutti i subordinati, in ciascuno dei quali quella è contenuta secondo la totalità del suo essere, non essendo l' individualità che una modificazione accidentale della sostanza specifica, e la specie un accidente dell' essenza generica [1]), e l' indifferentismo di Adelardo di Barth, secondo cui ogni esistenza è individuale, ma in ogni individuo si riscontrano insieme delle determinazioni che gli appartengono in proprio e costituiscono la sua qualità differenziale (*differens*) e delle realtà specifiche e generiche, che si ritrovano non differenti (*indifferens*) negli altri individui subordinati al medesimo titolo di genere e di specie; è adunque il medesimo essere, che secondo il diverso punto di vista con cui lo si considera, è chiamato individuo, specie e genere.

È tale dottrina, come si vede, un tentativo di conciliazione tra Platone ed Aristotele, alla quale Adelardo aveva potuto arrivare, partendo dalla considerazione appunto del come possono venir presi i nomi: ecco le parole di Adelardo: *si res consideres, eidem essentiae et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso* [2]);

---

1) Tale dottrina fu combattuta da Abelardo. Cfr. VICT. COUSIN, *Oeuvres inédites de Abelard*, Paris 1839, pag. 513, 514.

2) H. WILLNER, *Das Adelard von Barth Traktat: De eodem et diverso*, Münster 1903, pag. 11.

dal che appare che siccome il medesimo nome può esser preso in diversi significati, cioè come nome di individuo, di specie, e di genere, e siccome sotto tale diverso aspetto, esso si può applicare alle cose, queste sotto un certo punto di vista possono adunque essere nel medesimo momento ed individui, e specie, e genere, secondo appunto la dottrina poco sopra esposta.

A sollevare il pensiero in sfera più alta e più feconda venne in Occidente nella seconda metà del secolo XII e nella prima del XIII, la conoscenza di quasi tutte le opere di Aristotele, e dei commenti che di esse già avevano fatto i pensatori arabi [1]). Fu quello un fermento nuovo, che gettato in mezzo alla contesa di elementi diversi produsse ben tosto indirizzi nuovi non solo in ordine al pensiero filosofico, ma anche e forse più in ordine al pensiero teologico.

Già fin dal secolo IX alcune controversie avevano ingenerato nuovo impulso alla speculazione teologica in riguardo a suoi addentellati colla filosofia e specialmente colla questione degli universali: ricordiamo la questione sulla predestinazione e la libertà sollevata dal monaco Gottschalc, combattuto a proposito del determinismo teologico da Rabano Mauro, e da Hinemaro di Rheims, quella della transsubstanziazione sollevata da Berengario di Tours, combattuto da Lanfranco di Pavia, quella finalmente

1) F. Fiorentino, op. cit., pag. 318.

sulla Trinità sollevata da Roscellino, combattuta da S. Anselmo e da Abelardo insieme.

Aggiungiamo a ciò l'indirizzo mistico di S. Bernardo e dei Vittorini, l'atomismo di Guglielmo di Conches, il panteismo di Bernardo di Tours e di Almorico di Bena, il materialismo dei Catari e vedremo quanti elementi si erano già in Occidente elaborati nel campo del pensiero riflesso, e quanta efficacia adunque avrebbe potuto esercitare sopra di esso il nuovo impulso aristotelico alla determinazione di nuovi indirizzi e di nuove traiettorie.

Non per questo la logica e la dialettica vennero meno nella stima e nello studio di quei tempi: essa, secondo la concezione araba, divenne come l'*instrumentum* preliminare di ogni filosofia, costituendo di questa la prima parte, preceduta solo dalla *scientia litteralis o grammatica* e dalle *scientiae civiles: poetica e rectorica* [1]). Ugo di S. Vittore potè intorno alle origini di quella discutere attribuendo il merito a Platone di avere istituito per il primo «*logicam rationalem* [2]). Commenti intorno al «*De Interpretatione*» di Aristotele si continuarono a scrivere, ad imitazione di quello che già avevano fatto Boezio e di poi gli arabi [3]); ed in uno di essi, anonimo del secolo XI, di cui parla il Prantl [4]), si trova

1) Tale, per esempio, è il compito attribuito alla logica da Domenico Gundissalinus, uno dei più influenti precursori del Tomismo, e dei più rimarchevoli traduttori di Aristotele, (Cfr. M. DE WULF, op. cit., pag. 287).

2) PRANTL, op. cit., Vol. II, pag. 111.

3) PRANTL, op. cit., Vol. II, pag. 300.

4) PRANTL, op. cit., Vol. II, pag. 204.

questa frase che per noi ha una certa importanza; *Duplex est significatio vocum, una quidem de rebus, altera vero de intellectibus,* la quale distinzione viene precisamente a mettere un' altra volta in luce il punto stesso fondamentale di tutta la questione degli universali, giacchè il nucleo appunto della discussione stava appunto nello stabilire il rapporto tra i due termini: *res* ed *intellectus*, ai quali si poteva estendere il medesimo nome. Parafrasi del « *De interpretatione* » scrisse Alberto Magno, ed un commento del medesimo S. Tommaso d' Aquino, anche per il quale [1]) la logica continua ad essere la *rationalis scientia* per antonomasia, come già lo era Alberto Magno che la definisce *scientia sermocinalis* [2]).

S. Tommaso, pieno di foga ancor giovanile, del commento al « *De Interpretatione* » approfitta per trattare questioni ben superiori a quelli che aveva in tal libro trattato Aristotele, ed infatti non ostante il rabuffo solenne di Alberto Magno, che nella sua parafrasi al medesimo scritto aristotelico deplorava che di esso si approfittasse per discutere problemi estranei [3]), pure si discute di libero arbitrio [4]), dell' influenza degli altri sulla condotta umana [5]), della Provvidenza [6]) e così via. Ciò non di meno qualche

1) S. TOMMASO, *Post. Analyt.* lib. I. cap. 2.
2) PRANTL, op. cit., vol. III, pag. 91.
3) ALBERTO MAGNO, *De interpretatione*, lib. I, tract. V, cap. 7.
4) S. TOMMASO, *De interpretatione*, lib. I, cap. IX.
5) S. TOMMASO, » » lib. I, cap. IX, sect. 14.
6) S. TOMMASO, » » lib. I, cap. XI, sect. 15.

cosa anche in tale commento noi troviamo che ci può interessare ben davvicino: anzitutto S. Tommaso approfondisce la divisione tradizionale iniziata da Aristotele tra nome e verbo, dicendo che essa è legittima per il fatto che con nomi e verbi si possono fare discorsi, il che è impossibile colle pretese altre parti del discorso [1]), per quanto, considerando bene, anche i verbi si possono logicamente ridurre a nomi, *quia ipsum agere et pati est quaedam res* [2]). S. Tommaso parla ancora di quelli che sostennero e forse sostenevano tuttora l' antica tesi accennata nel *Cratilo*, *quod nomina naturaliter significant quasi nomina sint naturales similitudines rerum* [3]), il che l' Aquinate naturalmente nega in modo assoluto [4]),

---

1) S. TOMMASO, *De interpretatione*, lib. I, cap. II, sect. I.
2) S. TOMMASO, » » lib. I, sect. V.
3) S. TOMMASO, » » lib. I, sect. IV.
4) Come si vede anche S. Tommaso, come la Scolastica in genere fu in massima favorevole alla dottrina Aristotelica dell'*impositio nominum ad placitum;* in contraddizione però a tale insegnamento sta l' opinione espressa da Dante colle parole *nomina sunt consequentia rerum*, (*Vita nova*, XIII). Il D' Ovidio a proposito di essa dice che nessuno ha saputo dire donde Dante, che pur la riferisce come opinione altrui, l' abbia presa; anche noi, per quante ricerche abbiamo fatto in proposito, non ci fu dato di scoprirne la fonte a meno che non si tratti di un ricordo impreciso del passo ultimamente citato di S. Tommaso, in cui un' opinione pressochè simile e citata per ragione di polemica. Il D' Ovidio, (op. cit., pag. 486), cita un passo di Giovanni Salisburiense già da noi ricordato altrove (Cap. II, pag. 44), in cui c' è espresso alcunchè che col pensiero di Dante ha relazione non dubbia: dobbiamo dire però che ben altro si può ricordare in proposito anzitutto, come si è visto a suo luogo, se la Scolastica parteggiò per la dottrina aristotelica, la Patristica fu piuttosto favorevole all' insegnamento contrario di Platone, secondo cui, per usare una frase efficace del Vico, il linguaggio trova il suo fondamento nella natura delle cose che esprime, sicchè esso non è altro se non un parlare delle cose. (VICO, op. cit. pag. 266); in secondo luogo alle negazioni esplicite di Boezio e degli altri giù fino a S.

per quanto riconosca il valore oggettivo del significato dei nomi e dei verbi, perchè quelli esprimono *substantiam* ed i verbi significano « *actionem vel passionem semper procedentem a re* » [1]). Ribadisce egli un' altra volta la distinzione fra suono (*vox*) naturale e nome imposto *ex institutione humana* [2]) e spiega come per le *passiones* (παθήματα), di cui parla Aristotele, si devono intendere le *conceptiones intellectus*, anzi aggiunge in proposito che Andronico di Rodi negava l' autenticità del « *De intepretatione* » per il fatto appunto che Aristotele chiama *passiones* ciò che invece è *conceptio*, od *intellectus*, e cioè il nostro concetto [3]).

Per trovare però il trattato di logica che meglio riassuma le idee di quei tempi, perciò che riguarda

---

Tommaso, Dante poteva forse conoscere le inclinazioni già da noi considerate a suo luogo e di Scoto Erigena ed anche d! S. Anselmo ad ammettere un certo rapporto di convenienza necessaria tra le cose ed i loro nomi; in fondo anche la *ratio innotescendi* ammessa, come vedremo, da S. Bonaventura come terzo elemento nei nomi accanto alla voce, ed al significato, e tutto l' indirizzo della speculazione del mistico di Bagnorea poteva essere impulso a spingere Dante ad accettare quella sentenza del *nomina sunt consequentia rerum*, a proposito della quale se noi non conosciamo la fonte, possiamo però conoscere abbastanza da quanto sopra si è detto, i motivi della sua accettazione da parte di Dante. Del resto anche qui l' Alighieri non è stato coerente a sè stesso, come lo vedremo più avanti anche per ciò che riguarda l' origine divina del linguaggio; in un passo infatti del *De Vulgari Eloquio*. (lib. I, cap. 3), egli parla di *significatio ad placitum* delle parole. Possiamo adunque concludere che se da una parte è vero quanto dice il D' Ovidio (op. cit., pag. 493) che in Dante si assomma tutto quel che di più e di meglio diede la speculazione linguistica medievale, dall' altra è pur vero che in lui si trovano anche quelle discontinuità che in tale speculazione l' età di mezzo ha segnato

1) S. TOMMASO, *De interpretatione*, lib. I, sect. IV.
2) S. TOMMASO. » » lib. I, sect. V.
3) S. TOMMASO, » » lib. I, sect. II.

non solo la logica, ma anche il nostro argomento, dobbiamo arrivare alla « *Summulae logicales* » di Pietro Ispano, cioè di colui che, diventato poi Giovanni XXI, ordinò nei 1277 all' arcivescovo di Parigi di procedere ad uu' inchiesta sulle dottrine insegnate nelle scuole di quella città, inchiesta da cui risultò la condanna di ben 219 popolazioni, in cui, oltre che l' Averroismo furono anche condannati alcuni degli insegnamenti del Tomismo, di quel sistema cioè che meglio di ogni altro aveva saputo interpretare e ricreare l' antico Peripatetismo secondo l' esigenze della più severa ortodossia.

Nella *Summulae*, diventato poscia il testo più diffuso di logica, noi troviamo sistematicamente esposto tutto ciò, che, secondo i programmi dell' Università di Parigi, si divideva in *logica vetus*, contenente le dottrine svolte dai libri logici di Porfirio, e di Boezio, *logica nova,* contenente le dottrine della Topica, degli Elenchi, degli Analitici di Aristotele, a cui si aggiunsero poi alcuni ulteriori svolgimenti che furono chiamati « *logica novissima* »[1]).

Per ciò che riguarda il nostro argomento Pietro Ispano si riferisce del tutto agli insegnamenti dello Stagirita: inizia egli infatti l' opera sua dalla definizione di dialettica, di cui interpreta a suo modo il nome dicendo: *Dicitur autem dialectica a dia, quod est duo, et logos, quod est sermo et ratio, quasi duorum sermo vel ratio, scilicet opponentis et*

---

1) Fr. Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. II, pag. 190, 301.

respondentis in disputatione[1]), poi continua: *sed quia disputatio non potest haberi nisi mediante sermone, nec sermo nisi mediante voce, nec vox nis mediante sono, (omnis enim vox est sermo) ideo a sono tamquam a communiori inchoandum est.* Data la definizione di suono, egli viene ad assumere questo come genere di cui una specie sarebbe la *vox*, che definisce alla sua volta: *sonus ab ore animalis prolatus naturalibus instrumentis formatus.* Coerentemente a quanto già si sapeva, passato come un luogo comune nella tradizione patristica e scolastica come una derivazione degli antichi insegnamenti fisiologici di Aristotele e di Gallieno, Pietro Ispano parla appunto di tali strumenti della voce e, noti in tutto il resto del M. E. furono questi suoi distici, in cui di essi si parla:

Instrumenta novem sunt: guttur, lingua, palatum,
Quattuor et dentes, et duo labia simul,

oppure:

Instrumenta decem sunt: guttur, lingua, palatum,
Quattuor et dentes, pariter duo labia pulmo[2]).

Delle voci alcune sono significative ed altre no, significativa *est illa quae auditui nostro aliquid repraesentat, ut homo, equus, vel gemitus infirmorum qui significat dolorem, vox non significativa est illa quae auditui nostro nihil repraesentant ut bu, ba, baf*[3]),

1) PETRI HISPANI, *Summulae logicales cum Vensorii Parisiensis expositionem*, Venetiis 1622, Tract. I, pag. 7.
2) Cfr. PRANTL, op. cit., vol. III, Leipzig 1867, pag. 41.
3) PETRI HISPANI, op. cit., pag. 12.

Ciò detto, viene l' autore a quest' altra distinzione ben più importante per il nostro argomento : *Vocum significativarum alia significat naturaliter, alia ad placitum : vox significativa naturaliter est illa quae apud omnes homines idem repraesentat, ut latratus canum et gemitus infirmorum, vox significativa ad placitum est illa quae ad voluntatem primi instituentis aliquid repraesentat, ut homo, equus etc.*

Come si vede siamo qui ancora alla presenza dell' antica dottrina di Aristotele, del vocabolo significativo ad *placitum primi instituentis*, come pure già acquisito alla tradizione era quanto possiamo leggere più avanti : il nostro autore parla della divisione delle voci significative, e dice : *vocum significativarum ad placitum alia complexa ut ratio, alia incomplexa, ut nomen et verbum*, il che vuol dire che alcuni suoni sono composti e sarebbero tra i significativi gli umani discorsi, altri invece sono semplici e sarebbero i nomi ed i verbi, non ammettendo Pietro Ispano altre parti semplici originarie essenziali del discorso all' infuori delle due indicate, nè più nè meno di quello che già abbiamo visto fatto da Aristotele, Boezio, S. Tommaso ed altri ; di Boezio anzi il nostro autore ripete quasi alla lettera gli insegnamenti in proposito colle parole: *et sciendum est quod dialecticus solum ponit duas partes orationis scilicet nomen et verbum, alias autem omnes appellat syncategorematívas, idest consignificativas* [1]). Anche le definizioni di nome e di verbo sono le tradizionali tramandateci da A-

1) Petri Hispani, op. cit., pag. 19.

ristotele, colla differenza specifica tra quello e questo del *cum tempore et sine tempore,* già da noi spiegata a suo luogo parlando appunto di Boezio; dopo di che Pietro Ispano entra direttamente nel campo della logica, nel quale è proprio inutile che noi lo seguiamo.

In quel frattempo intanto si era acuito il desiderio della più grande precisione possibile nell' uso dei termini da usarsi sì in filosofia che in teologia. Già nella logica bizantina massima era stata la cura della così detta proprietà dei termini [1]; in Occidente di una tale precisione già aveva parlato Boezio nel suo trattato « *De duabus animis* » e S. Anselmo verso la fine del suo « *Monologium* »; S. Bonaventura di essa esprime tutta l' importanza a proposito della teologia [2], Lambert d' Auxerre di essa ragiona, richiamandola al suo fondamento, cioè alla precisione del concetto, di cui la parola è espressione con queste parole: *sed quia significatio, est sicut perfectio termini, et proprietates termini super significatione fundantur, ideo in principio, et ad evidentiam sequentium est quod sit termini significatio*, al che risponde: *significatio est intellectus rei ad quem vox imponitur* [3], cioè, come si diceva prima, è il concetto delle cose a cui quel dato suono è imposto, concetto che è ben diverso da una « *suppositio* », perchè mentre il concetto e quindi il suo termine

1) PRANTL, op. cit., vol. III, pag. 82.
2) S. BONAVENTURA, *Sentent.*, lib. I, Dist. XXIII; art. I, II.
3) PRANTL, op. cit., vol. III, pag. 31.

solum extenditur ad rem, ad quam significandam imponitur, suppositio non solum extenditur ad rem quae per terminum significatur, sed potest extendi ad supposita contenta sub ille re, alle quali parole fanno riscontro quest' altre di Roberto Capitone: *adspectum grammatica recte informat, sed recte informatum quale sit sola logica sine errore diiudicat* [1]), e quest' altre di Alberto Magno, sempre così preciso nell' uso dei termini filosofici: *non omnis oratio est enunciatio, sed illa sola in qua indicative est aliquid significatum* [2]).

Dopo tutto quanto si è detto finora, ci pare di aver sufficientemente dimostrato il nesso continuo e preciso che durante tutta l' età di mezzo ha sempre legato la logica e la dialettica colla speculazione in genere sul linguaggio. Non fu davvero questa trattata in modo troppo profondo o per lo meno troppo originale da tutti gli autori che finora siamo andati citando; ciò non ostante però anche nella sua piccolezza e nella sua inferiorità rispetto a tutte le altre parti della filosofia trattata nel M. E. essa sentì in sè tutte le alternative per cui è passato tutto il pensiero riflesso nella sua totalità; la questione degli universali, lo abbiamo affermato parecchie volte ed ora crediamo di averlo dimostrato abbastanza, nelle sue diverse parvenze toccò, oltre che il resto, anche quella piccola fonte, donde scaturì un po' di succo per l' argomento che ci interessa, appunto perchè

1) PRANTL, op. cit., vol. III, pag. 86.
2) PRANTL, op. cit., vol. III, pag. 103.

doveva per forza toccare quel disegno più largo, in cui quell' argomento si trovava per la forza dei tempi e delle cose diremo quasi inquadrato [1]).

Fu eredità del pensiero stesso filosofico greco l' unione della logica colla linguistica, e tale eredità fu religiosamente conservata nell' età di mezzo, in cui se non in modo molto fuggevole, stando a quanto abbiamo riscontrato finora, fu intuito qualche rapporto tra linguaggio ed estetica, od espressione in genere dei moti dell' animo.

Ora dopo aver provato tutto ciò, è tempo che abbandoniamo tutta la secchezza e tutta l' aridità di tali rapporti tra logica e linguistica, ed assorgendo in aere più alto e generoso vediamo che cosa i più grandi intelletti della Scolastica : Pietro Lom-

---

1) A proposito del Concettualismo abbiamo già osservato che esso si può ritenere la forma prima del Criticismo : ora possiamo aggiungere che come anche nel Concettualismo vi fu unione tra la questione degli universali e quella riguardante il valore del linguaggio, così anche nel Criticismo tale unione si ebbe. Non tocca ora a noi parlare di questo, solo ci sia lecito dire che in fondo il grande sforzo del pensiero kantiano tendeva appunto a risolvere in altro modo la questione degli universali, nel senso di stabilire l' universalità nelle forme a priori della facoltà stessa conoscitiva, in contrasto alla particolarità dell' esperienza. Ciò si è maggiormente manifestato nel pensiero dello Schleiermacher (Cfr. H. HOEFFDING, *Storia della filosofia moderna*, Tomo 1906, Vol. II pag. 191), il quale perciò anche al linguaggio rivolse la sua attenzione (Cfr. H. HOEFFDING, op. cit., pag. 194), come già l' Hamann (Cfr. H. HOEFFDING, op. cit., Vol. II, pag. 106) e l' Herder (H. HOEFFDING, op. cit., pag. 108). Anche il Romanes (G. I. ROMANES, *Mental evolution in man*, London 1888, pag. 54) tocca la relazione tra concetto ed idee generali ed i nomi con la ben nota sua dichiarazione : I nomi sono le nostre idee astratte, e la formazione di queste altro non è che la formazione dei nomi.

bardo, Alberto Magno, S. Bonaventura, S. Tommaso, Dante Alighieri, Duns Scoto e l'Occam abbiano saputo pensare intorno alla questione dei nomi e del linguaggio anche in rapporto alla psicologia ed alla teologia.

Capitolo VI.

La filosofia del linguaggio in rapporto alla psicologia ed alla metafisica scolastica

SOMMARIO: Il problema delle origini del linguaggio nell' uomo in rapporto alla scienza di Adamo. — Rapporti tra pensiero e parola nella Scolastica in relazione alla teoria gnoseologica di S. Tommaso e dell' Occam. — Le speculazioni del linguaggio in Alberto Magno, Pietro Lombardo, S. Bonaventura, S. Tommaso, Dante Alighieri, Duns Scoto, Occam, e Ruggero Bacone.

Cominciamo anzitutto dalla questione storica delle origini del linguaggio umano: già abbiamo visto com' essa sia stata largamente discussa ed anche diversamente risolta nella Patristica, la quale da una parte molto più semplicista che non la Scolastica, dall' altra molto meno di questa legata ad una tradizione già cristiana di pensiero, fu molto piú libera nell' interpretare i dati delle Sante Scritture. Vi è stato però una disputa di grande importanza in essa a proposito del nostro argomento, quello cioè tra Eunomio e Gregorio Nisseno, della quale già si è discusso a suo luogo.

Ora si tratta di vedere come la Scolastica si sia comportata in rapporto ai dati della Scrittura riguardanti l' imposizione dei nomi fatti da Adamo

a tutte le specie di esseri a lui, per volere di Dio, condotte. Questi nomi, Adamo li ha ricevuti direttamente da Dio, o sono stati essi frutto dell' elaborazione sua ? Fu questa una questione che nella Scolastica propriamente detta non troviamo sollevata e discussa in modo formale : s' impose essa infatti molto tardi nel XVI e nel XVII secolo, tantochè noi vediamo, per esempio, il Pererio da una parte sostenere l' infusione del linguaggio dell' uomo da parte di Dio, mentre dall' altra il Tostato dichiarare che i nomi imposti da Adamo si devono credere frutto dell' elaborazione sua [1]). Potè nel XII secolo Ugo di S. Vittore discutere quando tale imposizione sia avvenuta, ma *ex professo* la questione dell' origine dei nomi imposti nemmeno è toccata [2]) ; può darsi che ciò sia avvenuto perchè presupposto evidente per tutti i pensatori della Scolastica era una delle due ipotesi o che tali nomi sieno stati infusi da Dio, o che Adamo stesso li abbia elaborati. Si tratta adunque di decidere quale delle due sia stata se non di fatto, per lo meno teoricamenle la preferita.

A nostro avviso preferita deve essere stata la seconda delle due, quella cioè per cui si veniva ad

1) B. PERERII, *Commentar. in Genesim*, Venetiis 1607, Tomo I, pag. 202. Questa opinione ultra tradizionalistica di alcuni teologi del secolo XVI, e XVII, si può forse spiegare come reazione alle nuove tendenze intessutesi nella filosofia del Rinascimento in poi, nella quale restò sempre fissa l' opinione di Telesio che Dio non interviene nei singoli punti della natura, avendo egli dotato *ab origine* ogni essere della sua natura e del suo modo d' agire (Cfr. H. HOEFFDING, op. cit. Vol. I pag. 89).

2) PERERII, op. cit., pag. 203.

ammettere hce i nomi imposti da Adamo alle diverse specie ed, in tesi generale, tutto il complesso delle parole del primo e dei primi uomini, sia stato frutto dell' elaborazione loro mentale, e ciò crediamo non solo rifacendoci alla soluzione data in proposito da Gregorio di Nissa, ma in base ad argomenti offertici dalla Scolastica stessa.

Si è detto poi anzi che la Scolastica non si propose in modo formale il problema speciale delle origini dei nomi; rifacendosi però essa al racconto biblico riguardante Adamo, trasse da esso argomento per una questione molto più larga e di carattere ben più filosofico, quella cioè della scienza del nostro primo parente.

Appena creato Adamo, ebbe si o no egli la scienza di tutte le cose? La risposta della Scolastica in genere fu affermativa, Ugo di S. Vittore [1]), Pietro Lombardo [2]), S. Bonaventura [3]), e specialmente S. Tommaso [4]), per non citare altri, vanno tutti d' accordo nell' ammettere che Adamo fu creato perfetto, e quindi anche in possesso di scienza completa. Un passo della *Metafisica* di Aristotele [5]), dove si dice che segno di perfezione « *est posse alios docere* » una tale spiegazione pienamente confortava, ed ecco perciò che Adamo fu creduto nell' atto stesso della creazione dotato non solo, per usare le formule

1) UGO DI S. VITTORE, *De sacramentis*, lib. I, parte 6, cap. 12.
2) PIETRO LOMBARDO, *Sentent.* lib, 2, Dist. 23.
3) S. BONAVENTURA, *Sentent.* lib. 2, Dist 23, art. II, quaest.I, § 2.
4) S. TOMMASO, *Summa*, parte I, quaest 94.
5) ARISTOTELE, *Metaphys.*, I §, 2.

stesse della Scolastica, delle *species intelligibiles omnium universalium et specierum naturalium scibilium*, ma anche dei *phantasmata proprie ac distincte repraesentantia individua cuiuslibet speciei.*

Tutta la questione sta ora a vedere se si poteva concepire dalla Scolastica che tali concetti universali, e tali fantasmi particolari potessero sussistere nella mente dell' uomo indipendentemente dalla parola con cui si possono fissare ed esprimere; in altri termini tutto sta a vedere come nella Scolastica si risolveva la questione dei rapporti tra pensiero e parola.

Per risolvere un tale problema richiamiamo quanto si è detto finora rispetto alla teoria del *nomen positum ad hominis placitum.* Abbiamo visto che ciò fu costantemente ammesso da tutti gli scrittori della Scolastica, ed alle opinioni di molti di essi, già riportate, ben altre volte ne possiamo aggiungere non meno esplicite. S. Tommaso, per esempio, nel già citato commento al « *De interpretatione* » di Aristotele così si spiega in proposito, pienamente accordandosi con Alberto Magno [1]) : *oratio significat ad placitum, idest secundum institutionem humanae rationis et voluntatis sicut omnia artificialia, quae causantur ex humana voluntate et ratione* [2]). Sono note in proposito i versi di Dante :

Opera naturale è ch' uom favella :
Ma così o così, natura lascia
Poi fare a voi, secondo che v' abbella [3]),

1) ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. II, Tract. III, cap. 22. (ALBERTI MAGNI, *Opera*, Lugduni 1651, pag. 95).
2) S. TOMMASO, *De Interpretatione*, Sect. II,
3) DANTE, Paradiso XXVI 130-33

alle quali parole oltre che il citato passo di S. Tommaso ed altri consimili [1]), possono servir di commento ed un passo del « *De vulgari eloquio* » in cui si parla appunto del *verbum ad placitum* [2]), e la frase tradizionale in uso nella scuola : *significare conceptus suos est homini naturale*, *determinare autem signa est ad placitum* [3]). Tale opinione ebbe fortuna anche dopo S. Tommaso ed all' infuori della tradizione tomistica : di volontaria imposizione infatti parla e l' Occam [4]) e Duns Scoto [5]) e Pietro D' Ailly [6]) ed altri ancora. Ora è evidente che già da una tale soluzione sull' origine dei singoli vocaboli derivava la conseguenza logica ch' essi non sono legati affatto ai concetti, che esprimono od ai fantasmi di cui sono segni.

Ma ciò non è tutto, perchè la vera questione con essa se veniva spostata non veniva però ancora risolta. Si poteva infatti domandare : sta bene che questo o quel nome sia frutto dell' imposizione del primo che l' ha trovato per esprimere quel dato concetto o per essere segno di una data cosa : tutto ora sta a vedere se il concetto può stare non dico senza la sua parola, ma senza una parola od un segno in genere : in altri termini dal lato materiale si può concedere, e quasi tutti lo ammettevano, che

1) S. TOMMASO, *De interpretatione*, Sect. I, Sect. VI.
2) DANTE, *De vulgari eloquio*, lib. I, cap. 3.
3) Cfr. GIESSWEIN, op. cit., pag. 157,
4) OCCAM *Summa theol.*, I, 1 f, 2 b.
5) DUNS SCOTO, *De interpretatione*, quaest. I, § 10.
6) PIETRO ALLIACO, *Sentent.* I, quaest. VI, art. I.

i singoli nomi sieno frutti dell' attività umana, ma dal lato formale può darsi che non sia possibile un atto umano conoscitivo senza il suo simbolo. Se così fosse, è evidente che essendo state infuse in Adamo tutte le cognizioni possibili di una scienza perfetta, dovevano essere anche infusi in lui anche i segni, senza di cui i singoli atti della cognizione non possono stare.

È in fondo la questione dei rapporti tra pensiero e parola che i filosofi posteriori si sono proposti sotto la formola : sono i concetti possibili senza la parola ? L' Hobbes già a suoi tempi aveva risposto colla nota formula : *Homo animal rationale, quia orationale*, e dopo di lui lo Schelling, l' Hegel, lo Schleiermacher, il Renan ed altri furono del parere che ogni pensiero è parola, costituendo l' uno e l' altro insieme qualche cosa di indistinto e di inscindibile. Col Geiger e col Noiré [1]) si è arrivati all' estremo di una tale opinione, essi infatti hanno potuto pensare che il linguaggio ha creata la ragione, prima del linguaggio l' uomo era irragionevole, al qual concetto ha aderito in certo qual senso anche il Max Müller [2]), non ostante alcune riserve.

Ora su una tale questione come si è decisa la Scolastica ? Essa ha cominciato a dividere il linguaggio mentale, composto, come si è già visto, dei segni delle cose dentro di noi, dal linguaggio

1) Cfr. A. GIESSWEIN, op. cit., pag. 159.
2) MAX MULLER, op. cit., pag. 63 e pag. 58.

esterno composto di parole, simboli non naturali di quei segni; ha poi ammesso, come vedremo meglio più avanti, un rapporto necessario di coesistenza tra l'atto del conoscere ed il primo, ma ha negato che un tale rapporto esista tra quello ed il secondo. Da ciò derivava la conseguenza che è possibile possedere alcuni concetti prima ancora di aver trovato le parole o, per meglio dire, i segni, con cui esprimerli in qualche modo, mentre sarebbe impossibile il viceversa, giacchè anche per gli scolastici valeva la formola di cui parla il Regnaud [1]: *Nihil in dictu, quod non fuerit prius in intellectu.*

A credere ciò già Aristotele in certo qual senso, secondo il Trendelenburg [2]), offriva motivi con quella sua distinzione in concetti anomini, cioè di concetti che non avevano trovato ancora un nome: esempio di tali concetti anomini ci dà Aristotele stesso quando nell'Etica a Nicomaco [3]), dopo aver ragionato dell'ambizioso (φιλότιμος) e dell'ignavo (ἀφιλότιμος), conchiude col dire che virtuoso è chi sta fra quei due estremi, virtuoso a cui non si può però dare un nome, perchè si tratta appunto di un concetto ἀνώνυμος. E più avanti Aristotele stesso dice generalizzando: ἀνωνύμου δ' οὔσης τῆς μεσότητος, ὡς ἐρήμης ἐοίκεν ἀμφισβητεῖν τὰ ἄκρα [4]).

---

1) P. REGNAUD, *Origine et Philosophie du Langage*, Paris 1888, pag. 239.

2) TRENDELENBURG, *Commen. zu Arist., De an.* II, 7, 9 in GERBER, *Die Sprache und das Erkennen*, Berlin 1885, pag. 204.

3) ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, II, cap. 7, 8.

4) ARISTOTELE, *Eth. ad Nicom.*, III, 7, 7; IV 4, 4.

Secondo adunque Aristotele noi possiamo avere concetti senza aver trovato il termine con cui esprimerli.

S. Tommaso ha specificato meglio la questione quando nell' opuscolo «*De differentia divini verbi et humani*», ha scritto: *Illud intrinsecum animae nostrae quod significatur voce exteriore cum verbo nostro verbum vocatur. Utrum autem prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae vel ipsi conceptui animae interiori nihil refert ad praesens. Planum tamen est quod illud quod significatur iuterius in anima existens, prius est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa eius existens* [1]).

Al qual passo dell' Aquinate mettiamo tosto in confronto quest' altro dell' Occam [2]) *Quando aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius propositionem unam mentalem, quae nullius idiomatis est, in tantum quod multi formant frequenter interius propositiones aliquas, quas tamen propter defectum diomatis exprimere nesciunt. Partes talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines, intellectus;* ed altrove il medesimo Occam scrive [3]): *solus intellectus potest facere propositionem praeter prolatam et scriptam et alia huiusmodi.*

---

1) S. TOMMASO, Opuscolo III. Cfr. KLEUTGEN, *Philosophie der Vorzeit,* Innsbruck 1878, pag. 75. Ricordiamo in proposito la dottrina analoga dei Whitney. anche secondo il quale la concezione delle idee precede il segno (W. D. WHITNEY, *La vie du Langage,* Paris 1875, cap. VIII, pag. 117).

2) OCCAM, *Summa tot. log.*, lib. I, pap. 12.

3) OCCAM, *Sent.* lib. I, Dist. II, quaest. 3.

Ora domandiamoci: come si possono interpretare tali passi? Evidentemente in rapporto alla dottrina gnoseologica della Scolastica, e cioè alla dottrina delle *species* o *similitudines expressae*, quale si trova in S. Tommaso, ed a quelle dei segni quale nell' Occam. Richiamiamo brevemente l' una e l' altra si trova per poter meglio chiarire le cose.

Secondo adunque S. Tommaso ed anche il maestro suo Alberto Magno, S. Bonaventura, Enrico di Gand e Duns Scoto, le facoltà sensibili sono potenze passive, cioè non operanti se non dietro un impulso. Tale impulso è dato dalla sollecitazione dell' oggetto esterno, alla quale la facoltà passiva reagisce, e questa reazione produce la cognizione, *species sensibilis impressa et expressa*, cioè rappresentazione impressa dal di fuori ed offerta dal di dentro, che sono appunto i termini usati per indicare i due stadi del fenomeno percettivo che si compie tutto dentro di noi. Una volta che tale fenomeno sia svanito dal campo della coscienza, la sensazione vi lascia una traccia, un' immagine (*phantasma*), che rivive nell' immaginazione, concorrendo a produrre il pensiero in assenza dell' oggetto reale esterno. Oltre la sensitiva però, vi è anche la conoscenza intellettuale, che si attua specialmente mediante l' astrazione, la vera chiave di volta di tutta l' ideologia scolastica, cioè spogliando i caratteri individuanti, di cui sono affette le cose sensibili. La realtà sensibile agisce sull' intelletto per mezzo del fantasma, questo però non esercita che una causalità instrumentale e congiunta all' efficienza di una

facoltà immateriale: l' intelletto agente. Grazie a questo concorso di una forza superiore, l' immagine sensibile ed in ultima analisi l' oggetto esterno provoca la messa in opera dell'intelletto passivo (*species intelligibilis expressa*), messa in opera che si attua per l' attività immanente, in cui si compie la rappresentazione cognitiva propriamente detta (*species intelligibiles expressa*).

È evidente che con tali fondamenti è perfettamente comprensibile l' opinione di S. Tommaso poco sopra riportata che l' uomo può possedere il pensiero prima di avere la parola esterna con cui esprimerlo, appunto perchè quello è prima, mentre l' espressione non viene che dopo, e viene non come intrinseca per natura a quello, perchè si potrebbe benissimo secondo gli scolastici pensare per mezzo delle pure *species* intellettuali, come si può, per usare le parole dello Steinthal [1]), contemplare un triangolo rettangolo e, senza parlare, anzi senza sapere ancora come esprimere quella forma, costruire i quadrati sui tre lati e convincersi della verità del teorema di Pitagora. Basta da una parte che l' uomo abbia il fantasma delle singole cose, sia esso concepito come un qualche cosa di eminentemente psichico, come pensava S. Tommaso, o come una vera miniatura delle cose esterne, un' immagine minuscola che si riproduca attraverso il mezzo, intermedio tra l' oggetto e l' organo, un sostituto cioè della realtà, che alla fine entri in contatto coll' organo sensibile, e den-

1) Cfr. GIESSWEIN, op. cit., pag. 160.

tro ricevuto (*intussusceptum*) provochi la conoscenza, come invece volevano altri predecessori e contemporanei di S. Tommaso stesso; e dall' altra parte basta che l' uomo abbia l' intelletto agente che sappia trasformare quel fantasma *sub specie universalitatis*. Si tratterà sempre di un' immagine, di un segno mentale dell' oggetto esterno, esso sarà necessario, ma non sarà necessario quel segno convenzionale con cui di solito quel nostro concetto noi esprimiamo fuori di noi: Adamo ebbe gli uni e le altre, fantasmi cioè e *species intelligibiles*, coi quali elementi si sarà svolto in lui quella *locutio interna* di cui la Scolastica tanto ha trattato come già abbiamo visto in S. Anselmo; non era però necessario ch'egli avesse anche i termini per esprimerli, se poi li espresse è perchè Dio diede a lui non già il linguaggio bello e che fatto, ma sibbene la facoltà di poterlo creare a vantaggio suo ed a vantaggio dei comuni rapporti fra lui e gli altri. [1])

Ad una tale conseguenza si arriva anche mettendo in raffronto il passo citato dell' Occam colla sua teoria gnoseologica dei segni. Ogni rappresentazione cognitiva, diceva l' Occam è un segno, *signum*, che come tale tiene il posto dell' oggetto significato. Questo segno, chiamato anche termine [1]), è naturale in opposto ai segni artificiali (*secundum institutionem voluntariam*), del linguaggio e della scrittura. Tali segni naturali delle cose, cioè in altri ter-

1) A questa conclusione arriva anche il KLEUTGEN, *Phil. der Vorzeit*, Innsbruck 1878, pag. 77.

2) OCCAM, *Summa totius logicae*, lib. I, cap. 1.

mini le specie della conoscenza sono tre: *sensibili*, *intellettuali intuitive*, ed *astrattive*, e cioè l' Occam nel dualismo scolastico tra sensi ed intelligenza ha voluto intercalare una conoscenza intermedia, il concetto intuitivo, che dà l' esistenza o la non esistenza concreta degli esseri singolari e serve di base alle verità contingenti [1]), sì da riuscire il presupposto necessario della conoscenza stessa astrattiva (*notitia abstractiva praesupponit intuitivam* [2]). Come si vede, con una tale specie di conoscenza l' Occam toglieva anche il pericolo di cadere nel soggettivismo, giacchè con essa si garantiva l' esistenza di qualche cosa di oggettivo in rapporto ai segni impressi in noi in effetto appunto degli atti di conoscenza. Meglio però che con tale terza forma di conoscenza, l' Occam eliminava il pericolo del soggettivismo colla sua dottrina riguardante il rapporto positivo tra segno e cosa significata, egli cioè ammetteva che ogni conoscenza intuitiva, sensibile od intellettuale ci dà la cosa reale, tale quale esiste fuori di noi [3]) : i segni in altri termini sono copia fedele delle cose significate, concezione anche questa importantissima, perchè vuol stabilire l' Estetica sopra la base psicologica dell' intuizione.

Tale dottrina della conoscenza, quale fu svolta

---

1) OCCAM, *Quodlibeta*, V quaest. 5.

2) È questa cognizione intuitiva dell' Occam importante per i riferimenti ch' essa può avere colla concezione di un' estetica in quanto scienza dell' espressione: essa quindi merita di essere posta vicino alle concezioni analoghe di Abelardo, citate dal Croce (op. cit., pag. 179).

3) OCCAM, *Quodlibeta*, VI, quaest. 6; V, quaest. 5; 1, quaest. 14 etc.

dall' Occam, pienamente giustifica, a nostro credere, l' opinione di lui poco indietro riportata sulla *propositio interna quae nullius idiomatis est*, che può anche non tradursi in proposizione esterna *propter defectum idiomatis*, come già aveva in certo qual modo pensato Aristotele. Anche per l' Occam adunque era pienamente concepibile l' idea di un Adamo perfettamente in possesso di fantasmi e di concetti o di intuizioni senza ancora la parola, con cui esprimere gli uni gli altri e quest' ultime, i quali elementi tutti se è vero che in lui si saranno fissati sotto la forma reale di segni, non era però necessario che avessero anche segni esterni con cui essere espressi.

Con tutto ciò ci pare quindi di avere a sufficenza dimostrato che delle due ipotesi poco indietro ricordate concernenti l' origine del linguaggio, era dagli scolastici presupposta od implicitamente ammessa, quella di carattere dinamico, secondo cui Adamo stesso avrebbe escogitato il sistema di segni, con cui esprimere tutto quanto da Dio gli era stato infuso in ordine a conoscenza, il che non era poco, a quanto ci dice S. Tommaso, che della scienza di Adamo ha trattato oltre che nei passi già citati anche in un paragrafo speciale del «*De veritate*» [1]). Anzi analizzando tale paragrafo noi ci troviamo argomenti a favore di tutto quanto finora si è detto. Abbiamo già osservato che nessuno accenno diretto nè in lui, nè in altro autore troviamo sulla infusione o sulla non infusione

1) S. Tommaso, *Quaest. disputatae, De veritate*, quaest. XVIII.

del linguaggio nel primo parente, però ad un certo punto l' Angelico si domanda: *Num Adam in statu innocentiae fidem de Deo habuit*, e risponde che Adamo in *statu innocentiae a Deo fidem est edoctus per locutionem interiorem*, cioè per *inspirationem internam*, la quale è appunto una *quaedam locutio ad similitudinem esterioris locutionis*. Ora se da una parte è evidente che tale *locutio interior* era possibile in Adamo, perchè egli era già dotato di fantasmi e di concetti, dall' altra è probabile che quello era il solo mezzo compatibile col suo modo di essere, chè una *locutio externa* non sarebbe stata attuabile che con chi non ne fosse stato già in possesso. Si aggiunga a ciò quanto Avicenna, riportato da S. Tommaso, aveva detto in riguardo alla cognizione in Adamo di tutte le cose, cognizione che il filosofo arabo, contrariamente a S. Agostino [1]), negava in base a questo argomento: *Sensus sunt animae humanae necessarii, ut per eos scientiam perfectam rerum capiat; si igitur anima Adae scientiam omnium rerum habuit ex sua conditione frustra sibi sensus collati fuissent, quod esse non potest, cum in operibus Dei nihil sit frustra*. È vero che S. Tommaso, il quale in Adamo la cognizione di tutte le cose ammetteva, risponde che *Adam habuit sensus non ut per scientiam acquireret, sed ut perfectam naturam haberet et per sensus ea quae sciebat experiretur*, resta però sempre il fatto che nell' economia stessa della potenza divina era molto più concepibile la distribuzione gratuita

1) S. AGOSTINO, *De Civit. Dei*, XIV, *passim*.

di solo ciò che era necessario, e non di ciò che tale non fosse nello stretto senso della parola. Ora le cognizioni erano necessarie per la perfezione di Adamo, mentre non lo era affatto il linguaggio, potendo, secondo gli scolastici, quello stare senza di questo.

Vero si è che alla conclusione a cui siamo testè arrivati pare contrasti quanto in proposito ha scritto Dante in un passo del suo *De Vulgari Eloquio* [1]). Dice egli infatti: *Dicimus certam formam locutionis a Deo cum anima prima* [2]) *concreatam fuisse: dico autem formam et quantum ad rerum vocabula, et quantum ad vocabulorum constructionem et quantum ad constructionis prolationem.* Secondo Dante adunque Dio avrebbe creato lui stesso il linguaggio, non solo per ciò che riguarda il materiale linguistico, ma anche per ciò che riguarda il nesso logico tra parola e parola. È la tesi, in altri termini, del vecchio Eunomio che qui risorge allargandosi, ed è un' anticipazione di quanto altri teologi, come già si è detto, hanno in proposito pensato più tardi. Dobbiamo però dire che confrontando il passo citato dell' Alighieri con altri, si può venire alla conclusione che quella sua opinione sia per lo meno eccessiva, per non dire illogica. Dante infatti poco prima, stabilendo una differenza tra l' elemento *sensuale* (sensibile) e l' elemento *rationale* del linguaggio [3]) viene a dire che quello è il suono in quanto

1) DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquio*, lib. I,

2) Leggiamo *prima* e non *primam* seguendo il testo pubblicato dal Rajna.

3) DANTE, op. cit., lib. I, cap. III

tale, mentre questo riguarda il significato di tale suono, significato che è *ad placitum*. Ora a noi pare che questo spunto di dottrina aristotelico - tomista sul significato *ad placitum* dei nomi per nulla s' accordi coll' origine divina del linguaggio, quale è ammessa da Dante, il quale meglio avrebbe potuto mettere in relazione tale origine coll' altra sua teoria del *nomina sunt consequentia rerum* di cui parla nella *Vita Nova*), teoria ch' è perfettamente in contraddizione con quelle *ad placitum*, appunto come in contraddizione in proposito era stato l'insegnamento di Platone a quello di Aristotele. D'altra parte l' Alighieri prima di esporre quelle sue opinioni, di cui si discute, parla della necessità del linguaggio per l' uomo, e del motivo per cui Dio ha voluto ch' egli di favella fosse dotato anche nella solitudine del Paradiso terrestre. Ora tale necessità riguarda solo il linguaggio nel suo valore formale e si estende essa quindi a qualunque linguaggio, anche a quello escogitato più tardi dall' intelligenza stessa dell' uomo sollecitata diversamente dalle condizioni diverse di tempo e di spazio ; la necessità per ciò che l' uomo parli non implica per nulla la conseguenza che il linguaggio deve avere origine divina, bastando solo ammettere per ispiegarlo che Dio abbia dato all' uomo la facoltà di creare il linguaggio, come appunto era l' insegnamento di Gregorio di Nis-

1) DANTE, *Vita nova,* cap. 13. Notiamo in proposito che anche Cratilo nel dialogo platonico, come si è visto, pensa all' origine divina del linguaggio, anche perchè egli era veramente persuaso del rapporto intimo e necessario tra nomi e cose.

sa, e di S. Tommaso. In quanto poi al motivo che avrebbe spinto Dio a dotar di favella l' uomo anche nel Paradiso terrestre, esso depone piuttosto a favore della tesi generale della Scolastica, che non di quella di Dante. Dio infatti avrebbe concesso il linguaggio *ut in explicatione tantae dotis gloriaretur ipse qui gratis dotaverat* [1]), ora ci pare che ben più meritoria sarebbe stata la gratitudine dell' uomo, e più glorificata la benevolenza di Dio, se quegli per sè stesso si fosse sforzato di trovar la parola del ringraziamento verso di questo, il quale così avrebbe avuto l' omaggio non della roba sua, ma di un qualche cosa costruito dall' uomo in base ad un proprio favore. D' altra parte si noti anche questo: il motivo escogitato da Dante non è certo di valore essenziale e necessario, nel senso che Dio avrebbe potuto fare anche senza di tale glorificazione da parte della sua creatura: esso per ciò avrebbe potuto anche mancare, e allora mancando esso che fu la causa, sarebbe mancato anche il suo effetto, che secondo Dante, e appunto il linguaggio in quanto è sistema di segni esprimibili: questo perciò non è come tale alcunchè di necessario, ragione questa che, come si è visto poco sopra, permetteva appunto alla Scolastica di pensare una dottrina tutt' affatto contraria a quella dell' Alighieri o per lo meno a quella esposta da lui nel *De Vulgari Eloquio*, giacchè come è noto nel XXVI canto dei

1) DANTE, *De vulgari eloquio*, lib. I, cap. V.

Paradiso egli col verso messo in bocca ad Adamo:

E l' idioma ch' usai e ch' io fei

si dichiara invece convinto dell' origine umana del linguaggio [1]), la quale è poi confermata più solennemente ancora nella terzina già citata:

Opera naturale è ch' uom favella,
Ma così e così, natura lascia
Poi fare a voi, secondo che v' appella.

Sopra questo argomento dell' infusione del linguaggio in Adamo, abbiamo voluto insistere tanto, prima di tutto perchè esso coinvolge una questione d' ordine generale: quella cioè dell' origine divina ed umana del medesimo, in secondo luogo perchè con esso abbiamo aperta la via per capir meglio quanto andremo dicendo.

Intanto possiamo dire che nemmeno per la Scolastica, come già lo abbiamo visto non vero per la Patristica, è quanto affermava il Renan essere l' ipotesi tradizionalistica dell' origine divina del linguaggio l' ipotesi dei teologi per eccellenza.

---

1) Il D' Ovidio (op. cit., pag. 499) vorrebbe scemare in certo qualmodo la contraddizione tra la dottrina del *De Vulgari eloquio*, e quella del canto XXVI del Paradiso, ma a noi pare che, per quanta buona volontà ci voglia mettere, tale contraddizione esista, essendo troppo esplicite per se stesse le parole considerate dal *De vulgari eloquio*; è vero che in questo c' è la frase *idioma quod primi loquentis labia fabricarunt*, (I, 6), frase che pare s' accordi col verso del *Paradiso* citato, ciò però non tòglie la contraddizione, ma solo la sposta nel senso di collocarla invece che tra un passo del *De vulgari eloquio*, ed un verso del *Paradiso*, tra due passi di quello. Del resto il verso di Dante citato, non esprime per nulla un concetto più ardito, come pare voglia credere il D' Ovidio, ma sibbene un docile ritorno a ciò che era, come si è visto, l' insegnamento implicito della Scolastica tutta: caso mai ardito era il concetto contrario, perchè concetto di un eretico, e precisamente di Eunomio.

Vediamo ora che cosa valesse per gli scolastici la divisione di linguaggio interno e di linguaggio esterno. Abbiamo poco sopra avuto bisogno di richiamare brevemente la dottrina gnoseologica di S. Tommaso, ora aggiungiamo che poi nella scuola ciò che l' Angelico chiama *species intellegibilis impressa*, fu chiamata semplicemente *species*, mentre la *species intelligibilis expressa* fu detta di preferenza *verbum*. Quest' ultima denominazione ci mette appunto sulla strada per capire il *sermo interior* degli scolastici.

S. Tommaso nel passo citato riferentesi all' inspirazione fatta da Dio in Adamo, per cui in questo si è ingenerata la fede, dice : *Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum sed aliquid suae essentiae signum, id est spiritualem similitudinem suae sapientiae,* con quel passo mettiamo in relazione tutto quanto il medesimo autore scrive a proposito della questione : *num in divinis proprie verbum dicatur*[1]), questione che così è risolta : *Verbum cordis, quod est id quod actu consideratur, cum sit omnino immateriale et ab omni defectu remotum proprie in Deo est, verbum vero vocis, seu quod vocis imaginem habet, non nisi ex translatione de Deo dicitur.* Come si vede qui l' autore distingue tre specie di *verba*: *verbum cordis, verbum interius, quod habet imaginem vocis, et verbum exterius.* Quale è il criterio di tale divisione ? Ecco come si esprime in proposito S. Tommaso : *Sicut in artefice tria consideramus et*

1) S. TOMMASO, *Quaest disp. De veritate,* Quaest. IV. art.

finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita etiam in loquente triplex verbum invenitur scilicet id quod per intellectum concipitur ad quod significandum verbum exterius profertur, et hoc est verbum cordis sine voce prolatum, item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis, et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis : et sicut in artefice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificialis et ultimo artificiatum in esse producitur, ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis.

Evidentemente la seconda e la terza specie possono in fondo essere conglobate in una sola, perchè poco importa che la parola sia o non sia espressa, l' importante è che ci sia, ed in entrambe le specie la materia è appunto quel dato nome. Restano allora di fronte *il verbum cordis*, che possiamo chiamare col termine comune nella scolastica di *verbum interius*, ed il *verbum exterius*, poco importa se questo sia o non sia pronunciato.

Quale è la loro differenza in ordine a conoscenza ? S. Tommaso colla solita precisione risponde che il secondo *significat id quod intellectum est, non ipsum intelligere,* mentre il *verbum interius est ipsum interius intellectum* : quello è nel suo significato un prodotto, questo invece è un fattore efficiente ; ciò ammesso, è evidente come S. Tommaso abbia potuto credere che il *verbum cordis* si possa in modo proprio dire che esista in Dio, appunto perchè esso è

un fattore completamente *remotum a materialitate,* d' altra parte si capisce anche come *verba* nella scuola sieno state chiamate le *species intelligibiles expressae.*

S. Tommaso è stato, in tale sua concezione, fedele a tutto quanto la Patristica già aveva escogitato in riguardo appunto al *sermo interior,* solo che egli ha approfondito meglio le ragioni della natura di quello in contrapposto al *sermo exterior.*

Però ad ammettere in Dio un tale *verbum* c' era questa obbiezione di una certa importanza : S. Tommaso ha identificato il *verbum interius* coll' intelletto in quanto è attuato nei singoli atti conoscitivi intellettuali, ora tutto ciò nell' uomo non si attua se non per un lavoro discorsivo, anzi è appunto tale lavorio di movimento e di riflessione che si può chiamare colla denominazione di cui si parla ; ma in Dio non si può porre nè un tal moto, nè una tale riflessione, come si può quindi parlare di *verbum interius* in senso proprio in lui ? Al che S. Tommaso risponde : È vero che riferito a noi il *verbum interius* si integra *cum aliquo discursu quem videtur cogitatio importare,* ma in sè e per sè basterebbe anche solo che *qualitercumque aliquid actu intelligatur,* ora Dio conosce appunto sempre alcunchè per quanto in modo diverso da noi, quindi anche a lui si può riferire la nozione di *verbum cordis,* senza che questo importi la necessità di ammettere anche in lui il *discursus in cogitando* che si avvera in noi.

Del resto prima di S. Tommaso, Pietro Lom-

bardo [1]) e prima ancora di lui S. Agostino [2]) avevano chiamato la mente dell' uomo *imago Dei*. Veramente una tale denominazione aveva nel concetto sì dell' uno che dell' altro una portata piuttosto teologica che filosofica, credendo essi di trovare nelle tre facoltà della mente umana : memoria, intelligenza e volontà, un' immagine della Trinità, ciò non toglie però che il rapporto stabilito tra Dio e la mente dell' uomo possa avere anche un significato filosofico, tanto è vero che S. Tommaso ciò ha ammesso coll' uguagliare appunto il *verbum cordis* dell' uomo col *verbum cordis* di Dio. Ciò che importa a noi di far notare ora si è come l' Aquinate ammetta tale *verbum interius* anche per la cognizione di carattere eminentemente intuitivo di Dio, e lo ammetta in relazione all' idea di segno, che tale *verbum cordis* lascia laddove si rivolge, come appunto abbiamo visto essere ammesso da S. Tommaso in riguardo alla conoscenza infusa in Adamo. Non è forse questo un accenno evidentissimo alla concezione di un rapporto tra intuizione ed espressione quale è stato messo in evidenza dal Croce [3]) ? È vero che tutto ciò è confinato in alto, nell' intelletto di Dio, ciò non toglie però che l' esistenza di un tale rapporto tra intuizione ed espressione già nella Scolastica sia stato affermato non solo come possibile, ma anche come un' attualità per quanto in un ordine di cose soprannaturale e metafisico.

---

1) PIETRO LOMBARDO, *Sentent.* lib. I, dest. IV, p. II.
2) S. AGOSTINO. *De Trinitate*, lib. XIV passim.
2) B. CROCE, op. cit. pag. 10.

Quest' ultimo rilievo ci porta ad approfondire un po' meglio le relazioni tra il *verbum interius* e *l' exterius* degli scolastici, cioè ad investigare uno degli argomenti più reconditi e meno soggetti a sistematizzazione della loro psicologia.

Già Alberto Magno ha in proposito accenni di non piccola importanza. Dopo di aver egli nel suo «*De anima*» trattato della differenza tra suono in genere e voce in ispecie dell'elemento fisico (aria) del linguaggio, e dell' elemento fisiologico, lingua, polmone, trachea detta da Alberto Magno *canna dura* od *arteria vocativa quae duris anulis componitur* [1]), e dopo d' aver spiegato il perchè ed il come della respirazione viene a discorrere dell' elemento psichico del linguaggio stesso. Ecco le sue parole in proposito: *Vox est percussio respiratio aeris ad arteriam vocativam ab anima per imaginationem aliquam eam formantem, quae est in partibus illis quae ad respirationem congruat.* L' elemento adunque psichico preponderante nel linguaggio è l'immaginazione,[2]) ciò è da Alberto Magno ripetuto anche più avanti con queste parole: *oportet in voce et animatum esse verberans et quod cum imagine significando aliquid per vocem verberet et figuret: vox enim est sonus aliquid significans, et vox non est simpliciter respi-*

---

1) ALBERTO MAGNO, *De Anima*, Tractactus III, cap. 22. (In ALBERT MAGNI, *Opera*, Lugduni 1651, vol. III, pag. 94 e sgg).

2) Ricordiamo in proposito l' importanza ammessa per la facoltà immaginativa dallo stesso Kant, per il quale essa era una specie di attività intermedia fra l' intuizione e l' intelletto (Cfr. H. HOEFFINDG, op. cit., Vol. 2 pag. 48).

rati aeris, sicut est tussis et cum duo sunt in anima affectus scilicet doloris vel gaudii, et conceptus cordis de rebus, non est vox significans affectum, sed potius conceptum, conceptus enim cordis interpretativus sonus vox est; et ideo vox non est nisi habentis intellectum concipientem intentiones rerum et ideo ad exprimendum conceptum format voces.

Come si vede, si parla in tali passi di immagini, di interpretazioni, di formazioni, e cioè il processo psichico per la produzione delle voci così è indicato da Alberto Magno: Prima si ha il sentimento di piacere e di dolore, e si noti profondità di pensiero in quel sommo, il quale già aveva definito, nè più nè meno di quello che si potrebbe fare nella psicologia moderna, il piacere come *sensus convenientis*, ed il dolore come *sensus disconvenientis* in rapporto all' equilibrio generale dell' esistenza [1]), tanto e vero che essi *magis profundantur in natura, quam in anima* [2]); dal piacere e dal dolore nasce desiderio od avversione [3]), per cui si desta in noi la cognizione dell' elemento rappresentativo che ha destato e piacere e dolore, e quindi desiderio od avversione; tale cognizione in noi è tosto tradotta nel campo dell' immaginazione, che, dopo averla per dir così distesa e diffusa nella sfera generale dei concetti, sì da aggregarla come un' unità nuova alla somma già esperimentata dei consimili, l' interpreta e l' esprime colla parola, la quale non esprime già il sentimento, ma sibbene

1) ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. II, tract. I, cap. X.
2) ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. II, tract. III, cap. XXII.
3) ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. II, tract. II, cap, XXVII.

il concetto relativo. La parola quindi è una vera produzione nostra, un frutto di quella parte dell'intelletto che Alberto Magno ha chiamato *imaginatio*, mentre di S. Anselmo, come già si è visto, era chiamata *memoria*, laddove il concetto è frutto della parte speculativa razionale dell' intelletto, cioè delle di lui operazioni fondamentali del comporre e del dividere [1]), sulle quali ha insistito poi tanto S. Bonaventura per spiegare il passaggio per quella dall' astratto al concreto, e per questa dal concreto all' astratto [2]).

L'immaginativa adunque secondo Alberto Magno, cioè quella facoltà *in quae sunt formae acceptae per sensum*, crea la parola, o per lo meno la suscita quando sia del caso : ma l' immaginazione c' è anche negli animali, come va allora che in essi non c' è il linguaggio ? Al che il nostro autore risponde tosto direttamente così : *Licet enim bruta habent imaginationem, tamen nan moventur ab ipsis imaginatis secundum rationem imagitatorum, sed a natura, et ideo omnia similiter operantur*, per il che, soggiunge egli, *imaginativa in brutis non regit naturam, nec agit eam ad opera secundum diversa imaginata, sicut facit homo, sed potius regitur a natura et agitur ad opera ab ipsa, et ideo fit quod licet apud se habeant imaginata, tamen ad esprimendum illa non formant voces.* Veramente questa risposta non ci pare esauriente,

---

1) ALBERTO MAGNO, *De Anima*, lib. III, tract. II, cap. XVI. Si tratta qui di quelle due operazioni che meglio oggi si chiamerebbero analisi, e sintesi.

2) S. BONAVENTURA, *Sentent.*. lib. I, dist. VIII, Dist. II.

perchè il dire che l' uomo crea la parola, perchè è mosso dal prodotto della sua immaginazione *secundum rationem imaginatorum*, mentre l' animale non la può creare, perchè è spinto solo dall' istinto, è dire poco, giacchè equivale a mettere due punti di origine diversa senza mostrare la traiettoria che le due linee dipartentisi da quelli seguono per raggiungere una data meta.

Fortunatamente abbiamo però altri passi anche d' altre opere oltre che il « *De anima* », i quali meglio possono illuminarci in proposito. Anzitutto Alberto Magno toglie di mezzo l' opinione di coloro che vorrebbero far correre un vero rapporto di natura tra concetto e parola: tale opinione, accennata anche e ribattuta, come si è visto, da S. Tommaso nel « *De interpretatione* » è così da Alberto Magno formulata: *aliqui dixerunt quod conceptum, qui ex parte intellectus discendit in imaginationem et organum illius quod est in anteriori parte capitis, ad quam pervenerit respiratus aer in quo vox figuratur, et ibi generat vis imaginativa intentionem rei in voce* [1]). Veramente non si può dire che questa sia l' antica opinione discussa nel *Cratilo* platonico, perchè là si discorreva di un rapporto di somiglianza tra cosa significata e suono, stabilita dall' abilità sapiente di chi ha posto per prima quella data parola, sicchè analizzando questa si poteva arrivare alla vera conoscenza di quella: qui invece si tratta di un rapporto diremo quasi

1) ALBERTO MAGNO, *De anima*, lib. II Trat. III, cap. XXII.

d' ordine fisiologico : la parola in altri termini consisterebbe di due elementi : il significato ed anche il significativo, nel senso che essa sarebbe la risposta non arbitraria, ma spontanea e necessaria dell'organismo alla presenza di un concetto, il quale si esprimerebbe in quel dato modo, in cui ci sia l' *intentio rei* cioè il riflesso spontaneo della cosa stessa significata.

Noi non sappiamo a quale od a quali autori in modo speciale abbia voluto riferirsi Alberto Magno con tali sue parole ; probabilmente egli ha di mira quell'indirizzo da cui poco tempo dopo Dante trasse quella sua opinione dei nomi *consequentia rerum*, di cui già abbiamo discorso altrove [1]), e che storicamente, più che nel *Cratilo* e negli Stoici, ha la sua prima espressione nella dottrina in proposito di Epicuro, spogliata però di tutta la seconda parte, quella cioè che riguardava l' intervento della ragione umana nella θέσις dei vocaboli stessi.

Gli argomenti che Alberto Magno adopera per confutare una tale dottrina sono questi : anzitutto è assurdo il credere che nella parola ci possano essere due elementi : il significato ed il significante, in secondo luogo se le parole avessero veramente in sè l' elemento naturale, quale sarebbe appunto l' *intentio rei*, in qualunque parola esso ci sarebbe,

1) Cfr. cap. V, pag. 174, nota 4 e cap. VI, pag. 198. Nella filosofia posteriore la dottrina, di cui fa giustizia Alberto Magno, prima di rinnovarsi nel Tradizionalismo del De-Bonald, può benissimo giudicarsi come legittima conseguenza dell' Occasionalismo del Geulincx e del Malebranche, le dottrine dei quali sarebbero riuscite in precisa opposizione a quelle realmente svolte dall' Hobbes nel suo trattato *De Corpore*, in cui si sostiene che il linguaggio si deve tutto ad una denominazione volontaria. (Cfr. H. HOEFFDING, op. cit., vol. I, pag. 266).

ed essendoci nella parola per la medesima ragione si ingenererebbe anche nell' ascoltante, ed allora chi parla sarebbe capito in qualunque linguaggio parlasse, il che è evidentemente falso, perchè *vox est sonus formativus in signum, quod ad placitum significat, et ideo de re facit notitiam sicut signum, et ideo non percipit illam vocem qui nescit institutionem signi.*

Alberto Magno avrebbe potuto anche aggiungere che se veramente la parola fosse quel prodotto naturale di cui parlava l' opinione di quelli, che egli combatte, ben difficilmente si sarebbero potuto salvare i motivi di differenza tra il linguaggio dell' uomo e la manifestazione dei sentimenti nei bruti: è vero che in quelli vi è il concetto, ed in questi no, ma questo non sarebbe stato sufficiente a spiegare la diversità di manifestazione tra uomo e bruto, chè essa era nel disegno dell' autore ben più profonda che la semplice diversità tra sensazione e concetto. Anche la soluzione adunque di tale obbiezione fatta da Alberto Magno non versava troppa luce sui motivi di diversità tra uomini e bruti per ciò che riguarda l' argomento nostro.

Ragioni ben più efficaci troviamo in proposito nel « *De animantibus* » dello stesso Alberto Magno [1]), in cui la questiome è direttamente risolta. Anche qui si comincia a mettere in risalto la differenza tra voce, suono ed il *sermo*, dicendosi: *vox est sonus cum imaginatione ab ore animalis ad aliquem effectum demostrandum prolatus, sonus autem*

1) ALBERTO MAGNO, *De animantibus*, lib. V, tract. II, cap. II, (ed. cit., vol. VI, pag. 170 e sgg.).

est genus vocis quodlibet videlicet a sonante procedens, quod auditui infert passionem; sermo autem est tertium diversitatem habens ad utrumque istorum, est enim sermo vox articulata et literata conceptum mentis humanae denuntians. La distinzione qui è triplice, giacchè va intesa nel senso che suono è qualunque rumore provenga da un corpo qualsiasi, e produca sentimento in chi lo senta; voce invece è il suono che provenga da ciò che l' autore chiama epiglottide di un animale, mentre il *sermo* in genere è l' espressione dell' essere ragionevole. Così chiarite le cose, vediamo di penetrare nel motivo di differenza psichica tra voce e *sermo*, e fortunatamente a questo riguardo Alberto Magno usa di un mezzo efficacissimo, e cioè usa dell' esempio di un essere che parla come l' uomo, non essendo ragionevole come l' uomo stesso, cioè dell' esempio di ciò ch' egli chiama *pigmeus* [1]).

Che cosa sia in realtà questo pigmeo, e l' altro suo fratello minore il maritovinorio dallo stesso autore citato, noi non sappiamo, e poco anche ci interessa saperlo, basta a noi conoscere quale motivo ideale di differenza Alberto Magno riconosca tra essi e l' uomo. Il pigmeo *quantum ad animalis virtutes post hominem videtur perfectius esse animal*, dice A. M., esso infatti più perfettamente di ogni altro essere, ad eccezione dell' uomo s' intende, sa paragonare le sue percezioni sensibili, e meglio sa interpretare i segni dell' udito, sicchè pare sia

1) ALBERTO MAGNO, *De animantibus*, lib. XXI, tract. I, cap. III, (ed. cit., vol. VI, pag. 560 e sgg.).

dotato di ragione, *sed ratione caret.* Ed infatti che cosa è la ragione, quando la si consideri in rapporto al linguaggio? *Ratio*, risponde il nostro autore, *est vis animae discurrendo per experta et memoria accepta, per habitudinem localem aut syllogisticam universale eliciens, et ex illa principia artium et scientiarum et similes habitudines conferens.* Ora tali operazioni della ragione si trovano attuate nel pigmeo? No, perchè tutto ciò ch' egli riceve per mezzo dell' udito, lo riceve per nulla disgiunto *a sensibilium intentionibus, et prout sunt sensibilium interiones memoriae commendat, et hoc modo confert, et collata significat per locutionem.* Per il che quantunque il pigmeo parli, tuttavia non *disputat,* non ragiona cioè *de universalibus rebus*, perchè le sue voci si dirigono sempre a ciò che per sua natura è particolare; in altri termini, dice il nostro autore, *locutio sua causatur ex umbra risultante in occasu rationis.* Quest' espressione, se poetica in sè, non ha minor valore filosofico di qualsiasi altra, giacchè Alberto Magno la spiega così, insistendo ancora e dilucidando tutto quanto già aveva detto: *Ratio duo habet, quorum unum est ex reflexione sua ad sensum et memoriam* (da intendersi questa nel tradizionale uso scolastico, che già abbiamo visto parlando di S. Anselmo), *et ibi est perceptio experimenti; secundum autem est quod habet secundum quod exaltatur versus intellectum simplicem; et sic est elicitiva universalis, quod est principium artis et scientiae.* Il pigmeo delle due non ha che la prima prerogativa, e perciò non ha che l'ombra della ragione

perchè la vera luce della medesima sta tutta nella seconda, ed è ombra perchè è aderente alla pura materialità delle cose sensibili, ed alle derivazioni di tale materialità (*appendiciis materiae*), così che non mai il pigmeo sa elevarsi alla *quidditas* delle cose ed all' esercizio del ragionamento, pressapoco come colui che per un accidente qualsiasi abbia perduto l' uso della ragione.

Chiarite così le cose, è evidente che noi comprendiamo molto di più i motivi di differenza tra le voci dei bruti ed il linguaggio degli animali, appunto perchè veniamo a sapere molto meglio come si disponga il linguaggio in quegli esseri (veri o fittizii poca importa) in cui c' è somiglianza coll' uomo in tutto, tranne in quella parte della ragione che abbiamo visto essere dal nostro autore chiamata *elicitiva universalis*. Quello che a noi importa di far qui rilevare è che secondo Alberto Magno non è già il fatto del linguaggio specifico all' uomo, ma il modo con cui esso si può attuare : la creazione *per imaginationem* [1]) delle parole o dei segni, con cui sia possibile esprimere le diverse fluttuazioni interne, esiste, secondo lui, anche in altri esseri irragionevoli, nel pigmeo, per esempio; ciò che è solo dell' uomo è il far aderire tali segni a concetti universali, sicchè possan derivare

1) Ricordiamo in proposito quel passo del *De anima* di Aristotele II, 8), già citato a suo luogo (cap. II. pag. 34), in cui lo Stagiritia parlando della differenza tra le parole dell' uomo e i suoni emessi dagli altri bruti la fa consistere nel significato impresso dall' immaginazione (φαντασία), nè più nè meno di quello che faccia Alberto Magno.

da ciò e il vero linguaggio ed il vero ragionamento [1]).

Abbiamo visto che Alberto Magno per chiarire le sue idee in rapporto al linguaggio è disceso di un gradino nella scala dell' animalità, fermandosi sull' esempio del pigmeo. S. Bonaventura invece e S. Tommaso per raggiungere il medesimo scopo sono saliti di un gradino, e dalla considerazione dell' uomo sono passati a quella dell' angelo.

È noto quale importanza abbia avuto la concezione e lo studio dell' angelo nella teologia della Scolastica: dato il concetto fondamentale di materia e di forma, era data anche la necessità di studiare negli angeli la pura essenza formale in contrapposto a tutto il resto del creato, in cui vi è appunto l' unione dell' una e dell' altra, cioè di materia e di forma [2]).

Anche per ciò che riguarda il linguaggio e S. Bonaventura e S. Tommaso videro tutto l' interesse di un riferimento alla natura angelica, e così anche noi

---

1) Sulla questione discussa da Alberto Magno vedi quale sia il pensiero della psicologia moderna nel LEROY (GEORGES LEROY, *Lettres sur les animaux*, Paris 1862, pag. 21) e nel Romanes (G. I. ROMANES, op. cit., pag. 53); cfr anche FR. SALIS SEEWIS, *Le azioni e gli istinti degli animali* Prato 1896, pag. 217 e sgg.

2) Veramente S. Bonaventura ammetteva negli angeli una distinzione tra forma e materia, però vi concepiva una materia non come quella di cui è composto l' uomo, perchè non risultante *ex partibus quantitativis et heterogeneis* (S. BONAVENTURA, *Sent.* lib. II, dist. II. Pars. I. art. I e dist. VIII, art. I, quaest. I). Ciò ammetteva S. Bonaventura per salvaguardare il principio d' inviduazione anche negli angeli. Su tutto ciò vedi quanto si è detto nell' altra opera nostra. *La coscienza religiosa medievale - Angelologia* - Torino 1908, cap. III, pag. 27 e sgg. Sulla differenza tra la dottrina della materia, e della forma in Aristotele e l'interpretazione data di essa nella Scolastica, cfr. H. HOEFFDING, op. cit., Vol. I, pag. 7 e sgg.

possiamo molto meglio conoscere quale sia stato il pensiero di tali filosofi in rapporto al nostro argomento.

Cominciando dal mistico pensatore di Bagnorea, possiamo anzitutto dire che accenni frequenti per quanti sempre frammentari relativi al nostro argomento troviamo nell' opera sua filosoficamente più importante, il commento cioè alle sentenze di Pietro Lombardo. Così, per esempio, a proposito del nome di Dio egli dichiara che i nomi si possono studiare sotto due aspetti e cioè uno oggettivo in *quantum ad id cui imponitur*, e l' altro soggettivo in *quantum a quo imponitur* [2]; vero si è che tale duplice aspetto S. Bonaventura riferisce in modo speciale al nome di Dio, a proposito del quale già Pietro Lombardo aveva cercato di interpretarne il senso per trovare in esso la sostanza di ciò che egli è, ciò non di meno questo cercar di studiare l' essenza sia pure di Dio basandosi sullo studio dei nomi (e questi nomi sarebbero l' *ego sum qui sum* della Bibbia, οὐσία. *substantia*, *persona* e simili) ha un certo sapore platonico, che ben s'addice del resto all'indirizzo speculativo - mistico - agostiniano di S. Bonaventura.

Tale inclinazione verso il Platonismo nello studio dei nomi appare ben più evidente nella trattazione

---

1) S. BONAVENTURA, *In Sententiarum libros* (Venetiis 1580) lib. I, dist. II.

2) PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, lib. I dist. 2. Prima di Pietro Lombardo ciò aveva fatto S. Ambrogio nel I libro *De Trinitate*, S. Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa*, I, 12), il quale fra le altre etimologie porta quello di θεός da θέω, che già abbiamo visto in Dionigi Areopagita, ed in Scoto Erigena; cfr. anche S. AGOSTINO, *De Trinitate* V. 16.

del problema : *an Deus nominabilis sit* [1]). La risposta è naturalmente negativa, conformemente a quanto già avevano pensato, e l' abbiamo visto a suo luogo, parecchi Padri. S. Bonaventura però non s' accontenta dell' autorità dei Padri, e trova argomenti di ragione per confortare la sua opinione, e tali argomenti sono per noi di non piccola importanza.

Prima di tutto il santo dice : *Nomen proportionem et similitudinem aliquam habet ad nominatum, ut vox ad significatum,* ma Dio è infinito, la voce invece è finita, dunque non vi è nè vi può essere proporzione tra quello e questa, dunque non ci può essere *nec expressio nec nominatio Dei per vocem.* In secondo luogo : *omne nomen imponitur a forma aliqua,* ma in Dio non si può porre nessuna forma, dunque egli è innominabile, d' altra parte *omne nomen significat substantiam cum qualitate*, ma in Dio *est mera substantia sine qualitate*, per ciò egli non può essere giustificato da un nome.

Non tocca ora a noi considerare il valore di tali argomenti di S. Bonaventura in rapporto all' essenza di Dio ; fermando piuttosto brevemente la nostra attenzione sulla portata di essi per quel che valgono in sè e per sè, troviamo che con tali argomenti S. Bonaventura vien ad ammettere un vero rapporto di proporzione e di somiglianza tra nome e cosa nominata : ecco un problema che Alberto Magno aveva risolto, come si è visto, in senso negativo, tenendosi ben saldo alla tradizionale opi-

1) S. Bonaventura, lib. I, dist. XXII, art. I, quaest. I.

nione della *positio nominis ad placitum*, mentre S. Tommaso insiste ed a lungo solo sulla somiglianza tra la cosa ed il concetto, che di essa forma l' intelletto nostro [1]), il che noi abbiamo già visto in merito al *verbum cordis* da lui ammesso in Dio, a proposito del quale vale la pena che noi ricordiamo come nella *Summa contra gentes* egli apertamente dichiari che *intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia, sed essentia sua est similitudo omnium rerum*, dal che deriva che *verbum ipsius est similitudo non solum sui intellecti sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo* [2]). Perciò invece che riguarda il rapporto tra concetto e nome esterno anche S. Tommaso è rigido sostenitore della dottrina di Aristotele.

S. Bonaventura invece pare sia del parere che suono e cosa hanno tra loro una proporzione, anzi una somiglianza, la quale vi dovrà essere tra il nome e la forma per cui esso s' impone. Che molto probabilmente tale sia l' opinione di S. Bonaventura lo possiamo dedurre, oltre che da quanto già si è riportato di lui, da quest' altro passo [3]) : egli, riassumendo i suoi concetti, dichiara che nel nome ci sono tre elementi e cioè la voce, il significato ed un terzo elemento : la *ratio innotescendi*. Mettiamo ora a confronto questa triplice inclusione di elementi nel nome coll' esclusione assoluta nel nome di qualsiasi elemento significativo od *intentio rei* fatta da Alberto Magno, e poi si veda se non abbiamo ragione

1) S. TOMMASO, *Summa contra gentes*, I, 53.
2) S. TOMMASO, op. cit., loco citato.
3) S. BONAVENTURA, *Sent.* lib. I, Dist. XXII, quaest. 2.

per sospettare che nella concezione del santo di Bagnorea vi è probabile il riflesso non diciamo dell' opinione di Platone in proposito, ma per lo meno dell' indirizzo suo nel risolvere l' ardua questione dei rapporti tra nome e cosa nominata.

Tralasciando altre distinzioni poste da S. Bonaventura sulla relatività dei nomi, relatività che può essere intrinseca (come nel nome *incarnatus*), ed estrinseca (come nel nome *similis*) [1]), sulla loro posizione *ex tempore et per accidens* [2]), distinzioni queste che riguardano piuttosto la cosa significata che non il rapporto fra nome e cosa, veniamo a vedere quale sia stato il pensiero del nostro autore sulla questione : *an locutio angeli idem sit quod eius cognitio* [3]) ; la soluzione che egli dà di tale problema è da lui così formulata : *Non idem est angelis locutio quod cogitatio ; nam locutio supra verbum addit respectum ad alterum, scilicet protendendo speciem intelligibilem ad alterum ;* come si vede il rapporto stabilito tra *cogitatio* e *locutio* non è d' uguaglianza, ma sibbene di differenza, chè questa è quella più l' estrinsecazione mediante segno di ciò che nel pensiero è solamente intrinseco.

Anche qui a noi poco importano gli argomenti d' ordine metafisico riferentisi direttamente agli angeli, solo interessandoci quella che riguardano i rapporti in genere tra pensiero e parola. Anzitutto S. Bonaventura mette in evidenza il concetto di *locutio*

---

1) S. BONAVENTURA, *Sent.* lib. I, Dist. XXII, quaest. 4.
2) S. BONAVENTURA, *Sent.* lib. I, Dist. XXX, quaest. I.
3) S. BONAVENTURA, *Sent.* lib. II, Dist. X, art. 3, quaest. I.

spiritualis, non potendo affatto discorrere di altra specie di linguaggio negli angeli. Tale *locutio spiritualis* non è in fondo che il *verbum cordis* di S. Tommaso, quindi qualche cosa in più che non la *cogitatio formata* di S. Agostino, chè oltre ad essa vi è la *manifestatio*. Ciò è esplicitamente detta da S. Bonaventura colle parole: *locutio non est aliud quam conceptus manifestatio*, e più avanti: *loqui non est aliud quam verbum gignere sive formatio: sed cogitatio nihil aliud quam verbi formatio, vel verbi conceptio: ergo cogitatio est nihil aliud est quam interior locutio*. Come si vede in queste parole di S. Bonaventura vi è implicito il concetto che il fatto stesso del pensare mentre si attua si traduce già nell' intelletto in qualche cosa che può essere oggettivato in un simbolo od in un segno: *cogitatio* egli dice infatti, e con lui molti altri, come si è visto, è *interior locutio*, ora una *locutio* non è concepibile se non in rapporto ad un sistema di azioni interne, che si susseguono, si accavallano, si alternano pressapoco come nel linguaggio esterno si susseguono, si accavallano e si alternano i vocaboli, segni estrinseci dei concetti intrinseci: tanto è vero che S. Bonaventura ha prima detto: *cogitatio nihil aliud est quam verbi formatio* o *verbi conceptio*. Forse qui il santo si riferisce allo stato solito della mente nostra, per cui noi non possiamo mentalmente dividere il concetto dalla parola; forse però è anche implicito nel suo pensiero la considerazione che anche quando la parola non esiste per un dato concetto, questo stesso tende però sempre ad og-

gettivarsi in qualche cosa che non sarà un suono pronunciabile, ma sarà sempre un' immagine, un simbolo, che entrando poi nella serie degli altri segni mentali degli altri concetti, sarà anch' esso un numero di quella gran somma, che è appunto l' *interior locutio*: quello che è certo si è il nesso profondo tra pensiero e parola da S. Bonaventura ripetutamente affermato, tanto che più avanti leggiamo ancora queste sue parole: *dicere in se idem fit quod cogitare vel cogitando intelligere.*

Per discendere più profondamente nel pensiero del nostro autore possiamo forse dire che se la *cogitatio* è come la materia, su cui si attua il magistero della nostra ragione, la *locutio* invece è la forma sotto cui si trova esternamente limitata la materia dalla ragione nostra elaborata, forma che è visibile dal nostro occhio interno, perchè fissata o fissantesi sotto un simbolo afferrabile. *Locutio quae differt a cogitatione addit aliquod signum exprimens*, dice S. Bonaventura, non riferendosi solo al linguaggio umano, ma sibbene anche al linguaggio angelico, in cui è escluso qualsiasi elemento materiale; sopra la natura di un tale *signum* molto sottilmente insiste il santo scrittore, e vale la pena di seguire il suo ragionamento, perchè in fondo si tratta di modalità che si avverano anche nella parte spirituale del linguaggio umano.

Un tal segno, spiega S. Bonaventura, *est aut species, aut res; si species ergo pari ratione indiget alio signo, et similiter quaereretur de illo alio tertio, nec erit ibi status sicut nec in primo. Si autem est*

res aut intelligibilis aut sensibilis, sensibilis non quia quidquid est in angelo est spirituale; si intelligibilis, quaere quare magis illam apprehendit angelus, cui sit sermo, quam ipsam speciem quae est in intellectu angelico et iterum illa res, quae est in uno angelo, non potest fieri in veritate in alio angelo; ergo oportet quod fiat secundum similitudinem, et tunc pari ratione species existens in intellectu unius angeli potest generare sui similem in alio, aut si non, quaeritur quare non.

Nell' uomo invece il segno è sensibile, pur rimanendo sempre fisso che anche nell' uomo, per discendere un grado dall' angelo, ed anche in Dio, per salire invece di un gradino, *locutio non est aliud quam cogitatio*; l' uomo infatti quando parla con un altro non solo pensa, ma il suo pensiero interpreta e spiega all'altro formando una voce sensibile, la quale è appunto come il mezzo di comunicazione tra uomo ed uomo, il che si spiega col fatto che nell' animo altro è l' atto della conversione sopra sè stesso, ed altro è l' atto della conversione a qualche cosa d' altro: nel pensare si tratta di atti della prima specie, il linguaggio invece è atto della seconda specie. Così adunque si aggiunge al pensiero il discorso mediante segni sensibili; finchè l' anima infatti è col corpo, non può ricevere impressioni che mediante la forza dei sensi.

Come si crea tale segno sensibile? Qui S. Bonaventura s' accorda con Aristotele e con Alberto Magno nell' ammettere l' intervento dell' immaginazione (*mediante via imaginaria*) nella creazione dei

segni, approffitta anche qui dell' occasione per richiamare la sua idea di un rapporto tra nome e cosa, giacchè trova in quello una *similitudo intelligibilis* o *signatum intelligibile* che *per illud signum ascendit mediantibus sensitivis ad intellectum alterius.*

E così conclude il nostro autore, *conveniens est ut sicut homo compositus est ex anima et corpore, eius locutio aliquid habeat spirituale* (cioè il linguaggio interno, la *cogitatio formata* ed il suo riflesso nel segno esterno) *et aliquid corporale* (e cioè il segno come suono).

Tale è quanto d' interessante abbiamo trovato in S. Bonaventura in relazione al nostro argomento, vediamo ora di mettere a confronto colla speculazione del santo di Bagnorea quella parallela di S. Tommaso.

Già abbiamo avuto occasione in questo stesso capitolo di ricordare parecchie delle opinioni dell' Aquinate, ricordiamo ora prima di tutto questa osservazione di lui che richiama quanto già abbiamo riscontrato in S. Bonaventura: *Verbum alicuius dicentis videtur esse similitudo rei dictae in dicente* [1]), in cui pare ci sia l' indirizzo di un rapporto tra parola e cosa significata, per quanto ci sia quel *videtur* che lascia la cosa in sospeso; forse in quel passo di S. Tommaso c' è come un' anticipazione del concetto espresso da S. Agostino, e da quello riportato poco dopo sul verbo interno a cui, secondo il ve-

1) S. TOMMASO, *Quaest. disput. De veritate,* quaest. IV, *De verbo* art. I.

scovo di Ippona meglio conviene il nome di verbo, contrariamente e quanto in proposito pensa S. Tommaso, come si capisce dalle parole: *verbo quod est in voce magis convenit ratio verbi;* certo si è che fugace e solitario è quell' accenno ad una *similitudo* tra il *verbum* e la *res dicta*, sicchè per nulla esso ha dato luogo ad uno svolgimento ordinato e coerente, quale abbiamo visto in S. Bonaventura.

Più avanti nella medesima « *quaestio* » troviamo questa constatazione di fatto, che il *verbum exterius cum sit sensibile est magis notum nobis quam interius*, il che se si capisce quando si pensi che per S. Tommaso, come già si è visto, *il verbum exterius est id quod est intellectum, non ipsum intelligere*, mentre il verbo *interius est ipsum intellectum*, d'altra parte pare in evidente contrasto con quanto dice subito dopo l' Aquinate, richiamando la ben nota dottrina di Aristotele, e di quasi tutta la Scolastica, cioè che il *verbum est significativum ad placitum*. Come infatti si può dire sia più noto ciò che è arbitrario, mentre necessario in certo qual modo è il concetto, sostanza appunto del linguaggio interno?

È questa un' obbiezione già così formulata dal commentatore delle *Summulae logicales* di Pietro Ispano [1]: *Illud quod ad placitum est variabile in infinitum, varietur ergo si vox significet ad placitum, sua significatio erit variabilis in infinitum, et sic nulla erit certa cognitio de significatione vocis significativae,* al che il medesimo risponde: *Illud*

1) PETRI HISPANI, *Simmulae logicales*, ed. cit., pag. 15.

quod fit ad placitum cuiuslibet indifferenter variatur, non tamen quod determinate fit ad placitum unius, sicut et vox significativa, quae significat solum ad placitum primi instituentis.

Comunque però sia di ciò, resta un fatto che S. Tommaso esclude affatto alcun rapporto di natura tra nome e cosa significata, il verbo esterno esprime il concetto, cioè il verbo interno, appunto perchè, come si legge in un passo della *Summa contra gentes, sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae* [1]), talvolta poi un nome solo può significare parecchi concetti per una certa loro ragione di affinità [2]), ma tutto ciò arbitrariamente tanto che, come avrebbe detto Aristotele, poco importa sia questo o quello il nome con cui quel dato o quei dati concetti si esprimono; l' importante è che poscia esso od essi si esprimano sempre con quel nome, il quale così a lungo andare, si fonde insieme al concetto per formare praticamente una cosa sola, mentre razionalmente sono due cose ben distinte ed indipendenti.

Che tale veramente sia in fondo il pensiero di S. Tommaso lo si può anche rilevare dallo studio con cui egli investiga la parola in raffronto alla precisione del concetto che essa esprime. Vi sono due modi di conoscere, egli dice, uno *per perfectam comprehensionem*, e l' altro *per simplicem cognitionem,* così il dicibile e quindi il detto sarà di

1) S. TOMMASO, *Summa contra gentes,* I, 30.
2) S. TOMMASO, *Summa contra gentes,* IV, 42.

due specie: uno *per perfectam expressionem*, l'altro *per simplicem narrationem:* noi parleremo di Dio, per esempio, *per simplicem narrationem;* egli invece, *sibi soli intelligibilis*, sarà *sibi soli effabilis et nominabilis non alio nomine quam ipse sit, nec alio verbo quam ipse sit.*

Come si vede in tale distinzione dell' Aquinate è escluso qualsiasi studio della parola in sè e per sè: il valore di quella, qualunque sia il suo suono, perfettamente arbitrario, dipende dalla precisione o meno del concetto che esprime; ciò è ancora più evidente in quanto leggiamo più avanti sempre nella medesima «*quaestio*», quando cioè S. Tommaso nega che ci sia altro rapporto tra cosa e nome all'infuori di quello che risulta dalla totalità o meno del concetto che in esso si riflette, come in una forma che non gli è certo essenziale; vi è, in altri termini, una «*proportio*» tra cosa e nome dipendente appunto dal grado di espressione della parola, riferentesi al grado di cognizione del relativo concetto.

Ciò che si conosce nel nome lo si riconosce «*per modum quietis*», dice l' Aquinate, quasi volesse dire che in esso si scorge come il deposito estrinseco ed irrigidito di ciò che è vivo e vibrante nel concetto. Come si vede, non si poteva meglio mettersi in contrasto, per quanto piuttosto apparente che reale, coll' antico intendimento di Eraclito, con tanto fine ironia messo in evidenza da Socrate nel «*Cratilo*» di voler cioè anche nei nomi, in quanto nomi, trovare un riflesso del moto perpetuo delle cose!

Un' altra questione delle «*Disputatae*» merita

da noi di essere accennata, quella che porta il titolo: «*De Magistro*» [1]), questione proposta in questa formula: *Num homo docere alium possit et dici magister vel Deus solus.* È la trattazione di tale problema rivolta in modo speciale contro S. Agostino il quale, come è noto, nel «*De Magistro*» rappresenta appunto Dio come il maestro interiore dell'animo. Era questo un problema, che rasentando i confini di un ontologismo pericoloso, alla mente di S. Agostino doveva apparire circondato da un' urgenza d' ordine pratico, dato lo scetticismo in cui gli ultimi eredi dei sofisti avevano, come si è visto a suo luogo, affogato il pensiero anche in effetto all' arbitrario e non sicuro uso delle parole. Aristotele in proposito già si era espresso molto esplicitamente con queste parole: *Per accidens magnum adfert adiumentum sermo ad acquirendam sapientiam prudentiamque* [2]).

Anche S. Tommaso risolve la questione in senso positivo dicendo: *Cum non sunt in anima ipsae scientiae concreatae, dici potest unus homo alium docere, et illius esse magister, causando in ipso scientiam lumine naturalis rationis illius, qui addicit exponendo illi per signa discursum quem facit.* Vero si è che più avanti l' Aquinate dichiara che *cognitio rerum in nobis efficitur non per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, sicut principiorum,* Come si vede, è questo

1) S. TOMMASO, *Quaest. disput. De veritate*, quaest. VI, art. I.
(2 ARISTOTELE, *De sensu et sensibili*, cap. I.

un ritorno dell' antica tesi sì lungamente discussa nel *Cratilo*, che le parole per sè non sono mezzo, anzi il mezzo migliore per giungere alla nozione dell'essenza delle cose; Platone conchiudeva il suo dialogo con un accenno fugace ed incerto alla dottrina delle idee, S. Tommaso invece è ben più esplicito in merito, parlando egli ampiamente della *rationes seminales quarum cognitio est nobis naturaliter insita quasi sint semina quaedam omnium sequentium cognitorum.*

In tale concezione di S. Tommaso è evidente l' influenza di S. Agostino il quale pure ammetteva le *rationes seminales* [1]), eco vivo dei λόγοι σπερματικοί ammessi dagli Stoici, e forse anche riflesso indiretto delle idee platoniche, il che si può sospettare dalle parole stesse di S. Tommaso : *Formae intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum.*

Ed ora veniamo brevemente a vedere come si sia svolto il pensiero di S. Tommaso in rapporto alla questione del linguaggio negli angeli. Veramente il problema in proposito affrontato dall' Aquinate è diverso da quello discusso da S. Bonaventura : questo ha ricercato infatti se la cognizione degli angeli *idem sit quam locutio*, presupponendo già che la *locutio* negli angeli esista ; S. Tommaso invece affronta direttamente la questione dell' esistenza del linguaggio negli angeli stessi : ecco infatti come egli formula un tale pro-

1) S. AGOSTINO, *De genesi ad litteram*, VII, 28.

blema: *Num unus angelis alteri loquatur* [1]) e la sua risposta è affermativa: *dicitur angelus unus alteri loqui, manifestando ei interiorem mentis conceptum* [2]).

Come al solito anche qui S. Tommaso pone prima tutti gli argomenti contrarii alla sua tesi per ribatterli dopo ad uno ad uno, e così provare la verità della soluzione proposta: di tali argomenti consideriamone due che hanno interesse con quanto stiamo trattando. Anzitutto si poteva obbiettare: *In omni locutione oportet esse aliquid, quod excitet audientem ad attendendum verbis loquentis, quod apud nos est ipsa vox loquentis, hoc autem non potest poni in angelo ergo nec locutio*, al che S. Tommaso risponde che *silentium privat locutionem vocalem qualis est in nobis, non spiritualem, qualis est in angelis,* giacchè se i segni in noi sono sensibili, perchè la nostra cognizione, che è discorsiva, nasce dalle cose sensibili, un segno può essere qualunque carattere, per cui una cosa si possa conoscere: anche una forma intelligibile può adunque essere un segno di ciò che per essa si conosce, cioè può essere una *species in cuius actione intellectus fit in ordine ad alium,* come appunto avviene negli angeli.

Altra obbiezione è quella che S. Tommaso trova in Avicenna sotto questa forma: *in nobis causa*

---

1) S. TOMMASO, *Quaest disput. De veritate* quaest. IX, art. IV.

2) Notiamo che tale specie di comunicazione tra angelo ed angelo direttamente *per conceptus* era ammesso anche in Dante (*De vulgari eloquio* I, 2), il quale anzi nel passo citato ricorda tutte e due le specie di conoscenza e quindi di comunicazione della cognizione ammesse dalla Scolastica negli angeli, la vespertina e la mattutina (Cfr. in proposito P. ROTTA, *La coscienza religiosa medievale - Angelologia,* Torino 1908, pag. 74).

locutionis est multitudo desideriorum, quam constat ex multis defectibus provenire, quia desiderium est rei non habitae, ora negli angeli non c'è difetto di nulla, dunque non c'è desiderio, e quindi non v'è linguaggio ; al che S. Tommaso risponde : *dicendum multitudo desideriorum pro tanto dicitur esse causa locutionis, quia ex multitudine desideriorum sequitur multitudo conceptuum, qui non possunt nisi signis valde variis exprimi* : ora i concetti esistono anche negli angeli, ed anzi la moltitudine di essi *nullo alio desiderio requirit desideria comunicandi alteri quod ipse mente concipit, quod desiderium in angelis imperfectionem non ponit,* [1]) nella quale risposta di S. Tommaso notiamo l'accenno ai vincoli, ormai tradizionali al tempo di lui, tra la questione del linguaggio e la logica : esistono desiderii, dice l'Aquinate, ma questi non si possono tradurre in segni se non quando si sieno mutati in concetti [2]), il che in certo qual modo già era stato affermato e dimostrato, come si è visto, anche da Alberto Magno.

Gli altri argomenti discussi riguardano piuttosto il lato metafisico, che il lato psicologico della questione ; come conclusione possiamo dire che anche qui S. Tommaso insiste nel dimostrare che il segno esterno, la parola, non è un elemento essen-

---

1) Ricordiamo che anche il Leibniz nella sua Teodicea ammetteva che negli angeli, come nei beati, dovessero manifestarsi desiderii da integrare e resistenze d'ordine intellettuale da vincere, e ciò per render possibile l'esercizio dell'attività loro, in cui sta appunto la loro perfezione. (Cfr. H. HOEFFDING, op, cit., vol. I, pag. 355).

1) Ciò è detto anche nella *Summa contra gentes*, (IV 19) : *rei alicuius intellectualis conceptio dicitur verbum.*

ziale nel linguaggio: *si intellectus noster possetferri in intelligibilia immediate,* anche in noi la *locutio* non sarebbe per segni esterni, dice S. Tommaso, ripetendo implicitamente l'antico desiderio esplicitamente formulato, come si è visto, da Aristotele colle parole: oh! se si potesse nel ragionare presentarci le cose, senza passare attraverso ai simboli di esse!

Un altro punto messo un'altra volta in rilievo da S. Tommaso è, per dir così, l'espressibilità inerente e quasi essenziale dei concetti tanto negli uomini quanto negli angeli; anche in questi, come in Dio, la cognizione non è discorsiva, ma sebbene intuitiva [1]), eppure anche in essi è implicito ciò che S. Tommaso chiama *ordinatio cogitationis ad alterum*, la quale in noi non è che l'*intentio rei similis* colla tendenza ad espandersi anche fuori di noi [2]): ogni palpito di pensiero è tale anche perchè in certo qual modo è esprimibile tanto alla coscienza nostra quanto agli altri: se l'uomo non lo sa tante volte esprimere all'esterno, è perchè è incapace di formulare o trovare il segno con cui esprimerlo: per la sua coscienza però l'espressibilità, cioè l'assunzione di una forma rappresentabile, si attua sempre, più

1) Il problema della conoscenza negli angeli fu uno dei temi prediletti dalla teologia cristiana; S. AGOSTINO (*De Gen.* IV, 24), S. BONAVENTURA, (*Sent.* lib. II, dist. IV, art IV, quaest. I e II) e S. TOMMASO, (*Summa Theol.* I, LXII, art. 8) l'ammettono con un carattere intuitivo per quanto sotto due forme, la vespertina e la mattutina. Sarebbe interessante un confronto tra la distinzione di cognizione discorsiva ed intuitiva ammessa dagli Scolastici per ciò che riguarda gli uomini, gli angeli e Dio, e la distinzione parallela fatta in proposito dallo Spinoza. Probabilmente si tratta anche qui di un punto di contatto che spiega meglio nelle sue origini storiche il panteismo dello Spinoza stesso.

2) Cfr. S. TOMMASO, *Summa contra gentes*, I, 53.

o meno confusamente poco importa; negli angeli in cui non vi può essere incapacità di sorta, anche perchè non esiste impaccio alcuno di materia, l' espressibilità ossia la tendenza a diffondersi dei concetti dall' uno all' altro si attua sempre ed attuandosi dà appunto luogo a quello ch' è il linguaggio loro, e che sarebbe anche il linguaggio dell' uomo, se anche egli fosse una pura forma, senza materia alcuna.

Prima di passare a Duns Scoto, ricordiamo ora brevemente il pensiero di Dante in relazione al nostro argomento. Abbiamo già avuto occasione di considerare alcuni punti delle dottrine in proposito dell' Alighieri, il quale più che tutto ha considerato il problema del linguaggio sotto il suo aspetto storico, introducendo però nella soluzione di tale problema essenzialmente storico alcuni elementi d' ordine filosofico, che formano appunto la genialità e la novità della sua dottrina. Intendiamo alludere alla gran legge della indefinita divariazione delle lingue nello spazio e nel tempo, dalla quale Dante fu per via logica condotto a detronizzare l' ebraico stesso da lingua originale, sì da credere, come egli stesso fa dire ad Adamo nel XXVI del Paradiso, che nell' epoca della confusione babelica già parecchie degenerazioni della lingua primitiva si erano attuate, degenerazioni che quasi più nulla avevano lasciato d' intatto nel linguaggio di Adamo, sia che da Dio esso gli sia stato infuso, sia che dal primo uomo esso sia stato trovato. È in altri termini una concezione essenzialmente dinamica di un divenire continuo

da Dante surrogata, prima assai che dal Vinci e dal Leibniz, a quella d'ordine catastrofico ammessa allora dai più in base al fatto indiscutibile della confusione babelica. Anche Dante ammetteva tale fatto, ma i motivi che determinarono il grande effetto della molteplicità della lingua è da lui posto in un fenomeno d'ordine perfettamente naturale, e cioè nelle condizioni diverse delle diverse specie di lavoratori che alla gran fabbrica delle torre attesero [1]). Le lingue così nate seguitarono poi, secondo Dante, sì per la loro diffusione nello spazio e sì pel volger del tempo a scindersi e suddividersi ciascuna indefinitivamente in un numero ognor crescente di dialetti ognor più degeneri, dando così luogo alla sterminata varietà delle favelle umane. La qual varietà appunto fè un giorno sentire il bisogno d'inventare una lingua convenzionale e regolare, non soggetta all'arbitrio individuale, non imitabile, adatta a trasmettere i pensieri anche ai lontani ed agli avvenire. Tale l'ebbero i Greci ed altri, ma non tutti i popoli, e tal fu la *Grammatica*, ossia il latino. Questo è il modo con cui Dante concilia i due elementi, il naturale e l'artificiale del linguaggio: è in fondo l'antica questione della φύσις e della συνθήκη elaboratasi nella antica filosofia ellenica, e risolta dal nostro poeta-filosofo in modo ben più profondo di quello che non avesser fatto ed

1) Cfr. DANTE, *De Vulgari eloquio* I, 7; sull'origine psicologica di tale spiegazione dantesca vedi quanto ha scritto il D'Ovidio, (op. cit., pag. 494), il quale ha ben ragione di credere che ad un fiorentino di que¡ tempi la trovata di affidare alle *Arti* la confusione delle lingue dovè balenare assai naturalmente e parer felicissima.

Isidoro di Siviglia, e Brunetto Latini per salvare la dignità del Greco e del Latino accanto alla priorità dell' Ebraico [1]) ; sono i diritti della natura salvaguardati in rapporto alle esigenze della civiltà, ed insieme armonicamente fusi a spiegazione di quella legge del divenire continuo delle lingue, che, fissata da Dante, per quanto già prima di lui vista dalla filosofia greca, da sola, come ben dice il D'Ovidio [2]), basterebbe ad assicurargli il vanto di essere stato uno dei veri precursori della linguistica.

Ed ora dopo aver fatto accenno alla soluzione del problema storico sull' origine del linguaggio quale è stata formulata da Dante ritorniamo a veder quali altre speculazioni la Scolastica abbia saputo attuare intorno al linguaggio in quanto espressione di pensiero, cominciando da Duns Scoto.

Non tocca a noi designar qui tutta l' importanza del formalismo peripatetico agostiniano di Duns Scoto in relazione al suo contrasto col pensiero tomistico, contrasto riguardante in filosofia la soluzione specialmente dal principio d' individuazione e del problema gnoseologico.[3])

Fortunatamente abbiamo di Duns Scoto un' opera speciale riguardante il nostro argomento, e cioè quella dal titolo « *De modis significandi*, a cui molto probabilmente fu aggiunto dopo dagli editori l'altro ti-

---

1) Cfr. in proposito: D'OVIDIO, op. cit. pag.493.

2) D' OVIDIO, op cit., pag. 507.

3) Su ciò cfr. FR. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi*, Firenze 1868, pag. 137 e sgg. e del medesimo autore: *Bernardino Telesio*, Firenze 1872, Vol. I, pag, 187.

tolo di *Grammatica speculativa*»[1]). Da essa soprattutto potremo ricavare quali sieno state le idee di Duns Scoto in rapporto al linguaggio, quantunque la sottigliezza eccessiva, e la lingua poco chiara rendano penosa la lettura di quel libro, il che del resto avviene di tutti gli altri del medesimo autore.

In essa anzitutto Duns Scoto sostiene che due sono i modi nel significare, uno attivo, l' altro passivo: il primo è quello per cui la voce significa la proprietà delle cose; il passivo invece è quello per cui la proprietà delle cose viene significata per mezzo della voce; in altri termini, spiegheremo noi, nelle significazioni fatte dall' uomo vi è un elemento soggettivo che si diparte da noi e va alle cose, ed un elemento oggettivo che parte dalle cose e viene a noi: il primo elemento si termina nel segno, il secondo invece nella cognizione, quello è perciò materia di studio anche nella Grammatica, questo invece è materia di studio esclusivo dalla filosofia[2]) salvo però per quella parte che vi è anche in esso di formale.

È evidente che i due elementi s' integrano, non però nel senso che mancando l' uno debba mancare anche l' altro, perchè continua lo Scoto, *privationes et figmenta sub nullis proprietatibus cadunt, cum non sint entia, et tamen voces significativae privationum et figmentorum modos significandi activos habent, ut coecitas, chimaera, et similia.* Come si spiega ciò? Si spiega col fatto che non è proprio sempre neces-

1) JOANNIS DUNS SCOTI, *De modis significandi sive Gramatica speculativa* in *Opera omnia,* Lugduni 1639, Vol. I, pag. 45 e sgg.

2) DUNS SCOTO, op, cit., cap. III.

sario che il *modus significandi activus* tragga la sua ragione d' essere da una proprietà speciale di quella cosa, di cui è significazione, chè talvolta lo si può trarre da proprietà di altra cosa che alla prima non ripugni; così, per esempio, noi non possiamo percepire le sostanze separate, eppure noi le chiamiamo, imponendo ad esso nomi che derivano evidentemente da alcune proprietà sensibili, appunto perchè esse per sè non possono essere per noi elementi passivi, su cui proiettare l' attività nostra significante. Delle cose finte da noi poi troviamo la ragione della significazione dalle parti con cui noi le abbiamo composte. In tesi generale si può dire che noi attivamente possiamo nominare anche enti che non sieno positivi *extra animam*, perchè essi sono sempre positivi *in anima*, e quindi sono enti *secundum animam*; la ragione quindi della loro significazione sta precisamente nella ragione del loro essere. Certo si è, dice lo Scoto [1]), che i *modi significandi activi immediate a modis intelligendi passivi sumuntur.*

Per capir ciò ricordiamo che lo Scoto divide anche un *modus intelligendi activus* da un modo *intelligendi passivus*, il primo riguarda la facoltà dell' intelletto di concepire le proprietà e quindi di esprimerle, il secondo invece è la proprietà stessa in quanto è appresa dall' intelletto: ora che il secondo debba essere la fonte per l' attuazione del primo è evidente, quando si pensi che le ragioni dell' essere non possono in modo alcuno diventare materiali di elaborazione nostra se non quando esse

1) Duns Scoto, op. cit., cap. I, pag. 46.

siene state da noi apprese. Dal che deriva che se il *modus significandi* passivo ed il *modus intelligendi* passivo sono materialmente la stessa cosa, dal lato formale non lo sono affatto, chè quello riguarda la proprietà delle cose *absolute*, cioè oggettivamente considerate, questo invece riguarda tale proprietà in quanto è già stato appresa dall' intelletto, cioè soggettivamente considerata: materialmente quindi riguardano la medesima proprietà, dal lato formale invece presentano caratteri diversi [1]). Il modo invece *essendi et modus intelligendi activus et modus significandi activus* differiscono fra loro e dal lato formale e dal lato materiale, ed infatti il modo *essendi* riguarda la proprietà delle cose in sè, cioè sotto la ragione stessa dell' esistenza, il modo *intelligendi activus* riguarda l' impressione e l' elaborazione di quella proprietà nell' intelletto, il modo *significandi activus* o *consignificandi* (quando si tratti non più di un nome, ma di una *dictio*) rappresenta la riduzione di quella proprietà sotto la ragione di voce. Abbiamo adunque tre gradi: *la ratio rei extra animam, ratio intellectus, ratio vocis.*

Lo Scoto continua ancora a mostrare che il *modus intelligendi activus* ed il *modus intelligendi passivus*, come pure il *modus significandi activus* ed il *modus passivus* differiscono fra loro dal lato materiale e convengono invece tra di loro dal lato formale, il che si può dimostrare con ragionamento analogo ai già fatti.

Dati tali precedenti è chiaro quale sia la ragione della voce significativa per Duns Scoto: essa come

causa efficiente remota avrà la proprietà o le proprietà delle cose da essa significate, mentre nell' intelletto avrà la sua causa efficiente prossima [1]); d' altra parte sarà pure evidente la differenza che il medesimo autore fa tra voce e segno : voce è il suono considerato come tale, cioè è la materia, mentre segno è il suono in quanto manifestazione dell' elaborazione dell' intelletto attivo, cioè è la forma : i grammatici studiano evidentemente le voci solo incidentalmente come suoni, ma essenzialmente in quanto esse sono i più abili segni per significare le cose [2])

Dopo tutto ciò Duns Scoto, sempre con quella sottigliezza, che fa di lui uno dei più astrusi e difficili filosofi, viene a distinguere i modi attivi del significare in essenziali ed accidentali. La ragione di tale divisione, come in quella parallela fatta da Giovanni Damasceno e poi da altri, come si è visto, è di carattere evidentemente logico ; e cioè essenziale è il modo per cui quel dato termine, considerato come segno o quella parte di discorso, considerato come consegno, esprime semplicemente l' essere o secondo il genere, o secondo la specie, l' accidentale è quello che non esprime semplicemente da solo l' essere o secondo il genere o secondo la specie, ma ha bisogno dell'integrazione di qualche altro elemento : tale modo accidentale quindi è ben diverso dalla nozione, comune nella scolastica, del nome esprimente *substantiam cum qualitate.*

Il modo attivo essenziale è poi suddiviso in

1) Duns Scoto, op. cit., cap. IV.
2) Duns Scoto, op. cit., cap. VI.

generalissimo, quando l' essenza della parola si rifer risce a tutto ciò di cui essa è termine, in *specialissimo* quando si riferisce solo ad una parte di ciò di cui essa è termine; vi è poi il modo *significandi* essenziale *subalterno*, che è come intermedio tra quello e questo; il modo accidentale si suddivide anch' esso in *assoluto* e *rispettivo*; è assoluto quando l' espressione è costruita in modo da non aver alcun rapporto con altro, è invece rispettivo quando la costruzione è tale da aver alcuni rapporti di dipendenza anche con altro.

Tali sono i fondamenti su cui Duns Scoto poggia poi l' analisi di tutte le parti grammaticali, cominciando dal nome, a proposito del quale [1]) egli approfondisce la fondamentale distinzione aristotelica di nome e verbo, mettendo questi in relazione alla distinzione tra *modus entis*, e *modus esse*, e definendo il primo: *modus habitus et permanentis rei inhaerens ex hoc quod habet essentiam*, mentre il *modus esse est modus fluxus et successionis rei inhaerens ex hoc quod habet fieri*, col primo sta il nome ed in subordine il pronome, mentre col secondo sta il verbo, ed in subordine il participio.

Giunti a questo punto è inutile che noi seguiamo nelle sue ulteriori elucubrazioni il nostro autore, riguardando esse la grammatica in ispecie, piuttosto che il linguaggio in genere: ciò che a noi maggiormente interessa di far rilevare è come in rapporto con tutto quanto sopra stia la tendenza dimostrata da Duns Scoto nel libro delle sentenze (*Opus oxoniense*)

1) Duns Scoto, op. cit., cap. VIII.

di garantire all' intelletto la percezione immediata della realta individuale.

Duns Scoto infatti, come dice il Wulf [1]) ammette oltre la conoscenza astratta ed universale delle cose, frutto del sapere *distinto,* una conoscenza intuitiva, che ci rappresenta confusamente l' essere concreto e singolare (*species specialissima)* [2]). Questo concetto del singolare sorge al primo contatto dell'intelligenza col di fuori e si forma parallelamente alla conoscenza sensibile dell' oggetto. Ora è evidente che quando nella sua « *Grammatica speculativa* » Duns-Scoto, come già si è visto, parla del *modus intelligendi passivus*, si riferisce appunto alla *species specialissima,* che è nel concetto dello Scoto diversa dalle percezioni sensibili. Queste infatti per se stesse non bastano ad attuare in noi il *modus intelligendi* attivo, bisogna che anch' esse, individuali come sono, sieno trasformate in concetto : l'individuale però non può in linea immediata che dare l'individuale, solo arrivandosi all'universale per via mediata, a proposito della quale Duns Scoto, ribatte aspramente le teorie dell' illuminazione o *lux interior*, che accennata da S. Agostino, era stata svolta eccessivamente da Enrico di Gand [3]).

---

1) WULF, op. cit., pag. 404.

2) Notiamo il contrasto tra Duns Scoto e Spinoza ; se per quello la coscienza intuitiva ci dà l'essere concreto e singolare, per questo invece essa ci dà l' essere in genere, cioè la nozione della sostanza fondamentale, substrato di tutti gli attributi di cui però noi non ne possiamo conoscere che due : materia e spirito, e di tutti i modi.

3) Cfr. DUNS SCOTO, *Sentent.* II, Dist. III, quaest. 4.

Il modo *significandi* passivo adunque più essere il correlativo immediato dell' attivo per mezzo del modo *intelligendi* attivo anche nel caso si tratti di realtà individuale.

Di tutto ciò abbiamo la conferma in alcuni passi delle otto questioni, che Duns Scoto scrisse sui due libri « *De interpretatione* » di Aristotele. La questione prima di essa è: *An nomen significet rem an passionem* [1]), e si riferisce alle ben note parole di Aristotele [2]) : *Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur earum quae sunt in voce.* Duns Scoto sostiene la sentenza di Aristotele dando però, nè più nè meno di quella che abbiamo visto fatto da S. Tommaso nel commento del *De Interpretatione* stesso ed in altri passi [3]), all'espressione *passiones animae* il significato di *conceptiones intellectus* : anche Duns Scoto ammette che il nome significhi non la cosa, ma il concetto della medesima [4]).

Le cognizioni nostre possono essere di tre specie e cioè abbiamo le vere *species intelligibiles* come *actus primus in sua propria natura*, poi le *species intelligibiles* come il prodotto delle prime e dell' apprensione delle qualità delle cose, poi le cognizioni particolari delle cose *sub condicionibus individuantibus* Ora queste non possono essere espresse

1) DUNS SCOTO, *De interpretatione*, ediz. cit., vol. I, pag. 212 e sgg.

2) ARISTOTELE, *De interpret.*, lib. I, cap. I.

3) Cfr. S. TOMMASO, *Summa*, part. I, quaest. 13, art. I. e quaest. 8, *De potentia*, art. I.

4) *Res non significatur ut existit, sed ut intelligitur*, (DUNS SCOTO, *De interpret.*, quaest. III, §. 3, ed cit., pag. 189).

come sono, o per lo meno come a noi risultano nelle percezioni sensibili che ne possiamo avere, bisogna che anch' esse, per così dire, si trasformino in una *species* del secondo ordine, resteranno sempre indistinte, perchè avranno ragione sempre d' una realtà individuale, come tali però potranno essere nominate.

È perciò che Duns Scoto rifiuta assolutamente la teoria platonica che il nome significhi la cosa come esiste, no, esso esprime la cosa anche singola in rapporto sempre al concetto sia pure indistinto che noi ce ne facciamo; donde la formola dello Scoto *nomina sunt similia intellectui*, il che però non esclude anche una certa somiglianza colla cosa, perchè più avanti [1]) sostiene il nostro autore che in fondo vi può essere somiglianza tra cosa e *passio*, giacchè la *passio* oltre che un *accidens quiddam in subiecto* può anche considerarsi come *signum rei in mente*, ed allora poichè la parola è segno della *species*, e questa è segno della cosa mediatamente, quella può considerarsi anche *signum* delle cose.

Duns Scoto procede poi a dimostrare, ciò che del resto sosteneva già Aristotele e dopo di lui altri di cui abbiamo parlato, che il segno e quindi la parola non può essere nè vera nè falsa per sè, ritorna poi egli all' *impositio ad placitum* [2]) e così si spiega: *dicunt quod voces fiunt notae per impositionem; impositio vocis cum fit ad placitum potest esse ipsi similitudini exsistenti in anima, secundum quod similitudo est signum rei, sicut potest imponi rei, ut*

1) Duns Scoto, *De interpret.*, quaest. I, § 8.
2) Duns Scoto, *De interpret.*, quaest. I, § 8.

intelligitur et sic ratio concludit, quod nomen potest significare rem ut intelligitur. Su ciò ritorna anche nella questione IV [1]), in cui combatte la tesi di coloro che sostenevano essere il nome qualche cosa di naturale e come tale significare naturalmente, a cui contrappone quest' altra che le cose ed i concetti sono *signa naturaliter, quod est enim a natura est idem apud omnes,* ma i nomi non vengono da natura, dunque non sono naturali, perciò gli uomini sono *aeque scientes*, ma non *aeque loquentes.*

Tale è quanto in Duns Scoto, se pur bene abbiamo saputo interpretare il di lui pensiero, si riferisce alla filosofia del linguaggio: è certo che quella concezione delle *species specialissimae*, integrata dal modo *intelligendi* passivo, e dal modo *significandi* attivo, ha avuto, come riconosce anche il Croce [2]), una grande influenza sullo svolgersi del pensiero ulteriore per ciò che riguarda l' Estetica : possiamo dire però che anche di tale concezione nella storia della Scolastica si sono avuti dei precedenti, e precisamente in Guglielmo d' Alvernia ed in Matteo d' Acquasparta.

Anche quegli infatti, contrariamente ad Aristotele, ammetteva che tra le forme intelligibili l' intelligenza conosce anzitutto le sostanze individuali [3]), mentre Matteo d' Acquasparta, dichiarando insufficiente la teoria tomistica secondo cui « *intellectus*

1) Duns Scoto, *De interpret.*, quaest. IV, §, 1 (pag. 190 ediz. cit.).
2) B. Croce, op. cit., pag. 179.
3) M. Baumgartner, *Die Erkennislehre der Wilhelm von Auvernе*, Münster 1 893, pag. 48 e sgg.

singulare cognoscit per quandam reflexionem », ammette invece che noi conosciamo le cose individuali intuitivamente per delle *species* singolari proprie [1]).

Dopo Duns Scoto due altri autori meritano un breve accenno da noi : l' Occam e Ruggero Bacone. Già abbiamo discorso della teoria gnoseologica di quello, la quale diede luogo a quel terminismo concettualista, che fu l' ultima risposta importante alla questione degli universali, come pure abbiamo discorso della così detta teoria dei segni, e del passo in cui si definisce la natura del *verbum mentale* ; aggiungiamo ora che l'Occam così definisce le voci : *dicimus voces esse signa subordinata conceptibus vel intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum « signum » ipsae voces significent ipsos conceptus primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significanda illa eadem, quae per conceptus mentis significantur*, tanto è vero, aggiunge, che se un dato concetto mutasse il suo contenuto, o, per usare la parola stessa dell' Occam, il suo significato, anche la sua espressione senza una nuova instituzione muterebbe il significato suo : d' altra parte appunto perchè si tratta di un'instituzione volontaria i nomi possono cambiare il significato loro, mentre così non può succedere per il concetto [2]).

Ruggero Bacone finalmente merita un accenno per aver col suo concetto, richiamante la *lux interior*

1) MATHAEUTS AB AQUASPARTA, *Quaest. disputatae*, Tomo I, *quaest. de fide et de cognitione*, ed. Quaracchi 1903, pag. 307.

2) OCCAM, *Summa totius logicae*, lib. I, cap. II. Ciò è ripetuto anche nel proemio del commento al *De interpretat.*, Cfr. PRANTL, op. cit. vol. III, pag. 339.

agostiniana, dell' incapacità radicata nell' uomo di raggiungere il vero, e della necessità per ciò di una rivelazione divina, offerto argomento allo sviluppo posteriore di quel tradizionalismo, che culminò, come già si è detto nel De Bonald; tra questo però e Bacone sta questa differenza che mentre per il De Bonald la rivelazione è primitiva, ed il linguaggio trasmette i suoi dati, per Bacone invece la rivelazione divina è speciale, e varia da uomo ad uomo [1]).

Dopo i citati autori ben si può dire finito il periodo glorioso e fecondo della Scolastica, la decadenza della quale fu senza dubbio accelerata dal terminismo dell' Occam da una parte, e dallo Scotismo dall' altra. Un fremito di vita nuova si va, contemporaneamente ai citati maestri e poscia svolgendo nel pensiero, come nelle coscienze, ed un grande rinnovamento vi si va lentamente preparando. L' umanità civile sembra abbia allora sofferto tutte le ansie e tutti i dolori di una nuova creazione: il periodo infatti *umano* della storia nostra si è iniziato poco dopo, periodo nello studio e nel giudizio del quale non tocca ora a noi di entrare.

---

1) WULF, op. cit. pag. 426.

CONCLUSIONE

Vale certo la pena che a conclusione del nostro lavoro si espongano qui in forma sintetico - schematica i risultati positivi, a cui crediamo di esser giunti colla nostra analisi particolareggiata :

1) Anzi tutto è certo che nella Patristica e nella Scolastica, come del resto nella speculazione ellenica, non si sono viste tutte le parti della filosofia del linguaggio.

2) Le parole nella Patristica e nella Scolastica furono a torto giudicate sempre come qualche cosa di fisso e di rigido, uscite belle e fatte dalla testa di un primo *institutore* di esse, dimenticandosi affatto la lenta elaborazione collettiva di cui esse sono prodotto sempre evolventesi [1]).

3) Si è specialmente nella Patristica tentato di risolvere sopra una base monogenetica il problema

---

1) È questo appunto il carattere di differenza tra la filosofia del linguaggio quale si è svolta nel M. E. e quella iniziatasi dal Rinascimento. Nei tentativi fatti dal Nizolio, e da Pietro Ramo per abbattere la dialettica Aristotelica, essi si mantennero ancora ligi ad una specie di concezione statica del linguaggio, il primo che intravide il carattere dinamico di esso determinato dal suo continuo evolversi in effetto alla diversità di tempi, di luoghi, di condizioni storiche, fu Leonardo da

delle origini storiche del linguaggio, ma lo si è fatto in forma esegetica, a spiegazione cioè dei dati di fatto contenuti nella Bibbia, il che d'altronde era inevitabile essendo impossibile il pretendere che il problema delle origini fosse studiato, come è studiato oggi nel suo duplice assunto per rispondere alle domande I) quali parti costitutive delle lingue reali sieno da ritenersi per originarie; II) da quali espressioni prelinguistiche sia nata la lingua stessa [1]).

4) È falsa, per lo meno per ciò che riguarda e Patristica e Scolastica, l' opinione del Renan che la tesi tradizionalistica dell' origini del linguaggio sia stata la preferita dai teologi, dovendosi piuttosto

---

Vinci (Cfr. GIOVANNI PIUMATI, *Note vinciane sulla lingua*, in raccolta Vinciana fascicolo IV, 1907-903, pag. 68), che determinò così quell' indirizzo seguito poi con tanta larghezza e con tanto frutto da alcuni dei nostri cinquecentisti (cfr. FR. FIORENTINO, *Bernardino Telesio*, Firenze 1872, vol. I, pag. 143) e dal Leibniz (cfr. H. HOEFFDING, op. cit., Vol. I, pag. 328), anche per tale argomento avversario dell' Hobbes, il quale, come già si è detto, fu partigiano di una concezione del linguaggio, in cui troppa parte era concessa da un lato al ragionamento cosciente e dall' altro all' arbitrio. Abbiamo già avuto occasione di dire come l' indirizzo dinamico del Vinci e del Leibniz sia stato poi seguito dal nostro Vico e dal Dugald - Stewart. È inutile aggiungere che esso è quello seguito oggi nella psicologia moderna specialmente per opera del Wundt, sia per ciò che riguarda la formazione del linguaggio nel suo triplice aspetto fisiologico, psichico e sociale, sia per ciò che riguarda le facoltà mitopeiche dell' uomo in genere, cioè le creazioni mitiche, dette nel loro complesso dal Renan il secondo linguaggio. Si è anzi tanto approfondita una tale concezione dinamica, che il Du-Bois in quel suo libro suggestivo : L' education de soi - même, or non è molto ha parlato persino della necessità di un inventario delle parole, per vedere quali servano ancora e fino a che misura, e quali no. (P. DUBOIS, *L' education de soi - même*, Paris 1908, pag. 22).

1) Cfr. W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, II, 584,

credere che tesi pregiudiziale per questi sia stata quella per cui Dio avrebbe dato all' uomo col resto anche la facoltà di parlare, ma che le parole sono frutti dell' elaborazione umana.

5) L' influenza da una parte di Platone ed in subordine degli Stoici ed in certo qual senso di Epicuro, e dall' altra quello di Aristotele a proposito della questione del linguaggio si è perpetuato anche nella filosofia cristiana, prevalendo la prima nella Patristica, e la seconda nella Scolastica.

6) Fino a S. Tommaso si è visto di quando in quando rinascere la questione nucleo del « *Cratilo* » platonico se le parole sieno il migliore anzi l' unico mezzo per conoscere la natura delle cose, questione dagli Scolastici risolta in senso negativo come già un tempo da Platone.

7) La Scolastica ha approfondito la differenza tra nome e concetto, linguaggio esterno ed interno, arrivando perciò con sottile analisi psicologica al problema fondamentale della espressibilità dei concetti.

8) Che tesoro di conoscenza, come dice lo Stuart Mill, e come in parte riconosce anche di Manzoni nel suo dialogo « *Dell' invenzione* » si possa trovare nell'etimologie non fu mai negato nè dalla Patristica nè dalla Scolastica, pur essendo quasi tutti, e specialmente gli Scolastici, persuasi della teoria aristotelica della *positio nominis ad placitum.*

9) Accenni anche diffusi e nella Patristica e

più nella Scolastica, come già in Aristotele, si possono rintracciare sui rapporti tra funzione del nominare riguardante cognizioni d'ordine intuitivo, e funzione estetico-espressiva in genere, per quanto specialmente nella Scolastica il destino della filosofia del linguaggio sia prevalentemente stato unito al destino della logica, come già era avvenuto da Aristotele in poi nella filosofia greca.

Come conclusione sintetica poi si può dire che la formula generale della Scolastica perciò che riguarda la filosofia del linguaggio è questa che leggiamo in S. Bonaventura [1]):

Non sermoni res, sed rei sermo est subiectus.

Dal lato storico poi aggiungiamo che le nostre ricerche sulla filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica ci hanno un'altra volta persuasi della sentenza di Jules Simon:

Il Medio Evo è ben più profondo di quello che non sembri a prima vista [2]).

---

1) S. BONAVENTURA, *Sentent.*, lib. I, Dist. XXII, quaest. I.

2) J. SIMON, *Abélard et la Philosophie au douziéme siècle* (Revue des deux Mondes, 1846, 1 Genn., pag. 64).

ERRATA - CORRIGE

Pag. 6, riga 15, invece che *causale* leggi *casuale*.
» 16, riga 18, invece che θὲσει leggi θέσει.
» 49, riga 33 e 34, invece di *Rechercher* si legga *Recherches*, ed invece di *delle Libniz* si legga *del Leibniz*.
» 63, riga 13, invece di ὄνυμα si legga ὄνομα.
» 64, riga 7, invece di *a pro'* si legga *a proposito*.
» 100, riga 7, invece di ἀγράμματος si legga ἀγράμματος e piuttosto di *pretosissimum* si legga *pretiosissimum*.
» 128, riga 15, invece di *come stoico, per quanto già volto* si legga *come stoica per quanto già svolta*.
» 174, riga 27 invece di *e citata* si legga *si riporta* e più sotto invece di *in proposito anzitutto* si legga *in proposito ; anzitutto*.
» 191 riga 7 invece di *l' una e l' altra si trova per poter* si legga *l' una e l' altra per poter*.
» 245, riga 5 e 6, dopo le parole *nella Patristica e nella Scolastica* si aggiunga *fuorchè in Dante*.

Per gli altri errori od omissioni, che si possono trovare nel testo o nelle note, l' Autore si rimette all' indulgenza ed all' intelligenza dei lettori.

DEL MEDESIMO AUTORE:

La Coscienza religiosa medievale - Angelologia
Torino, Fratelli Bocca 1908, lire 6.

Di prossima pubblicazione:
La teoria dell' istinto nella filosofia greca

Date Due

DEC 0 2 1978			
FAC/STAFF			
545 1482			
9069436			
5342 295			

Library Bureau Cat. no. 1137

CLAPP
3 5002 02011 9306
Rotta, Paolo
La filosofia del linguaggio nella patris

P
105
R6

AUTHOR
Rotta

230842
~~unb.~~

TITLE
La filosofia del linguaggio

DATE DUE	BORROWER'S NAME
19 JUL 1944	ITALIAN
8/25/67	ILL to Cornell
3-10-69	ILL to Uni
6/14/77	ILL-7
8/22/77	ILL

~~unb.~~

Rotta

230842

P
105
R6